El poema doctrinal de Parménides

Martín Zubiria
Juan José Moral



Universidad Nacional de Cuyo
Facultad de Filosofía y Letras

EL POEMA DOCTRINAL DE PARMÉNIDES

Texto griego, traducción y notas

por

Martín Zubiria

Profesor Titular de las Cátedras de Historia de la Filosofía Antigua y de Metafísica

Con la colaboración de

Juan José Moral

Profesor Jefe de Trabajo Prácticos de la Cátedra de Historia de la Filosofía Antigua

2016

ISBN 978-987-575-140-8


cc
BY
NC
SA

INTRODUCCIÓN

Si pensamos en la extensión de los poemas homéricos, cada uno de cuyos cantos posee varios centenares de hexámetros, el “Poema” de Parménides resulta una composición relativamente breve. Lo que la tradición nos ha salvado de él son ciento sesenta y una líneas, agrupadas en veinte fragmentos; de esas líneas, 146 son hexámetros completos, 9 incompletos y hay además 6 versos en una traducción latina. No parece infundado pensar que lo esencial del poema ha llegado hasta nosotros de manera casi inalterada.

Los fragmentos del poema fueron editados por H. Diels en el primer volumen de sus *Fragmente der Vorsokratiker*; de entre las ediciones posteriores, relevantes por sus méritos filológicos, figuran la de Tarán (Princeton, 1965) y la de Coxon (Assen, 1986).

Para la conservación del texto, la obra de Simplicio, el comentador de Aristóteles, que vivió casi mil años después de Parménides y que cita por extenso su poema “a causa de su rareza” (διὰ τὴν σπάνιν, DK A 21), ha sido decisiva.

Lo que se sabe de la vida del filósofo es muy poco.[1] Nació hacia el año 515 en una ciudad de la Magna Grecia, Elea, la actual Velia; su padre se llamaba Pires. En el año 450 realiza una visita a Atenas en compañía de su discípulo Zenón (cf. Platón, “Parménides”). Procedía de una familia de abolengo y fortuna.

Por lo que atañe a la lengua de Parménides, las ediciones más modernas, y en particular la de Coxon, se esfuerzan por restituir al texto del poema las formas épicas y dialectales jónicas propias del período histórico en que fue compuesto (δοκεῦντα, ὀππόθεν, etc.), en lugar de las formas tardías o áticas (δοκοῦντα, ὁπόθεν, etc.) transmitidas por los códices; las referencias a los paralelos épicos, ya señalados en la edición de Diels y Kranz y que Coxon ha sabido enriquecer de un modo considerable, muestran la deuda enorme de la lengua de Parménides para con la de Homero y Hesíodo en materia de léxico y de fraseología.

El aparato crítico de la presente se limita a consignar las variantes más relevantes y, sobre todo, aquellas conjeturas que han permitido subsanar las lecturas deficientes conservadas por los códices.

El título convencional del poema, “Sobre la naturaleza” (Περὶ φύσεως ἱστορία), que le ha sido atribuido en la medida en que el mismo atañe “al todo” (τὸ ὅλον), difícilmente podría

[1] Remitimos en cuanto a este punto, no sólo por ser muy accesible sino por además por su solidez histórico filológica, al artículo “Parménides” de la Wikipedia en español, cuyo redactor principal es Juan José Moral. ("Parménides de Elea." *Wikipedia, La enciclopedia libre*. 20 ago 2016, 15:17 UTC. 22 ago 2016, 13:55 <https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Parm%C3%A9nides_de_Elea&oldid=93067759>.)

deberse al propio Parménides, porque, en rigor, ese título sólo haría justicia a la segunda parte de la obra, dedicada a "las opiniones de los mortales". Por lo demás, el hecho de que los autores titulasen sus obras no era algo habitual en la Grecia arcaica. Como el pronombre με en la primera línea carece de una referencia inmediata, parece razonable suponer que el poema hubiese comenzado con un verso como éste: Παρμενίδης Πύρητος Ἐλεάτης ὧδε μυθεῖται. ("Parménides, hijo de Pires, eleata, se expresa de este modo"; Coxon, 156s.), en cuyo caso cualquier otro título habría sido superfluo.

Según el juicio de la historiografía filosófica, la obra de Parménides, su célebre poema integra el elenco de posiciones de la "filosofía presocrática"; y según ese mismo juicio Parménides pertenece, de manera más determinada, al ámbito de la "escuela", harto provocadora para los antiguos, llamada "eleática". Pero, por un lado, el título generalizador de "filosofía presocrática", puesto en circulación sólo en una fecha relativamente tardía – sobre todo por Hermann Diels, el meritorio editor de los *Fragmente der Vorsokratiker* – nada dice acerca de la índole de tal "filosofía" y, por otro, el uso de la palabra "escuela", costumbre doxográfica impuesta en gran medida por la obra tardía de Diógenes Laercio (primera mitad del siglo III d. C.), en cuanto se la asocia con un cierto lugar geográfico (Mileto, Jonia, Elea, Italia, etc.)[2] y no con el nombre de un pensador, nos deja igualmente a ciegas en cuanto a la importancia relativa de las figuras que la integran.

Es verdad que, al adentrarnos en el conocimiento de una determinada "escuela", pronto las diferencias cualitativas que median entre sus miembros se imponen por sí mismas e impiden, en el caso de la llamada "eleática", por ejemplo, considerar en un pie de igualdad los pensamientos de Zenón y los de Meliso, o los de Parménides y los de Gorgias, pero por mucho que se subraye la importancia de tal o cual pensador (Parménides, verbigracia), el hecho de considerarlo como miembro de una "escuela" entre otras que con igual derecho deben ser reconocidas, milita de manera inevitable contra el empeño, legítimo, puesto que "racional", de querer comprender cómo, dentro de un período histórico dado y al margen de la exterioridad de las determinaciones geográficas, la diversas doctrinas filosóficas se organizan entre sí de un modo conceptual y sistemático, tal como cabe esperarlo de una obra forjada por la razón.

No basta tampoco con limitarse a señalar el "principio" de aquellas doctrinas, tradicionalmente asociado con las enseñanzas de Tales. ¿Cómo se despliega el pensamiento filosófico griego entre tal principio y la posición platónica? ¿Es posible entender ese movimiento de manera unitaria, o ya desde un comienzo se hizo valer en él una diferencia irreductible, a pesar de la representación escolar según la cual la filosofía es "una"? Platón, por de pronto, no

---

[2] Así lo hacen, todavía, Kirk, Raven y Schofield en su conocido manual de *Los filósofos presocráticos*.

parece aceptar semejante representación al ver su propia tradición filosófica articulada, en lo esencial, en el sentido de una oposición fundamental: la de la pluralidad y el devenir (Heraclito) y la de la unidad y la inmovilidad (Parménides). Sin desmedro de lo cual la obra de Platón permite reconocer sin esfuerzo que los dos lados de tal oposición poseen para ella un valor desigual, porque, en rigor, el desafío y el estímulo que la llevan a fructificar en el saber dialéctico sólo lo hallan en la intelección parmenídea (cf. *Parménides*, *Sofista*).

Que Parménides ocupa un lugar aparte dentro de la serie de los "primeros que filosofaron" lo enseña también Aristóteles, para quien aquél, a diferencia de todos los demás, no puede ser considerado como un "fisiólogo" (*Física* I, 3), esto es, como uno de aquellos que hicieron de la totalidad de lo que se manifiesta, o de la φύσις, el objeto primordial de sus reflexiones.

Un juicio análogo, acerca de la singularidad de la doctrina parmenídea, es el de Hegel, quien reconoce en ella el comienzo propiamente dicho del filosofar: "*Un* hombre se libera de todas las representaciones y opiniones, les niega toda verdad y dice: sólo la necesidad, lo que es, es lo verdadero."[3]

Y ya en la Modernidad en sentido singular (*Moderne*), también Nietzsche repara en el hecho de que Parménides representa un cuerpo extraño dentro de la serie de las individualidades egregias que forjaron la filosofía "preplatónica"; es la del eleata, sostiene Nietzsche, una posición hostil a la *vida*, signo de un momento "antihelénico como ningún otro", cuyo protagonista es una "suerte de máquina de pensar" que irradia "una luz fría y penetrante" (*La filosofía en la edad trágica de los griegos*, § 9).

Heidegger, por su parte, insistirá en ver en Parménides el comienzo histórico de la Metafísica occidental, puesto que su doctrina determina la dirección de todo el pensamiento posterior, en el sentido negativo de una atención que permanece volcada desde entonces, de manera unilateral, hacia "el ser del ente", en desmedro del Ser sin más. El comienzo parmenídeo posee una cierta ambigüedad, de todos modos, que luego desaparece cuando ese pensamiento se "solidifica", por así decir, en la posición platónica. La "modernidad" de Heidegger es, en este punto, solidaria de la de Nietzsche; para ambos, la filosofía toda es, en última instancia, "platonismo".

---

[3] *Werke in zwanzig Bänden*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1971; Bd. 18, "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I", p. 290.

La irrupción silenciosa, y apenas advertida por el público filosófico, de las enseñanzas de Heribert Boeder (1928-2013)[4] vino a transformar de manera radical el juicio heideggeriano acerca del "final de la filosofía y la tarea del pensar", al reconocer la imposibilidad de seguir identificando la obra de la Metafísica occidental con una "teoría del ser del ente", esto es, con una "Ontología".

Más acá no sólo de la Modernidad en sentido singular, sino también de la Posmodernidad, la meditación boederiana enseña a ver en la doctrina parmenídea no el comienzo de la Metafísica sin más, sino el comienzo de la Primera de las tres Épocas en que se articula el todo de una Historia completa y consumada: la del "amor a la sabiduría" *sensu stricto*. Esto que se dice tan fácil y tan brevemente representa una verdadera revolución del modo habitual de juzgar en materia filosófica y hemos reservado para el comentario que acompaña nuestra traducción las consideraciones que, al respecto, nos han parecido más útiles y oportunas. Por lo demás, remitimos a nuestro pequeño volumen sobre *Platón y el comienzo de la filosofía griega*[5] para una comprensión general de lo que ha significado, dentro del campo de la Filosofía Antigua, el aporte originalísimo y fructífero como ningún otro de la reflexión boederiana o "logotectónica" como el propio Boeder ha querido llamarla.[6]

Parménides, según cuenta Diógenes Laercio (DK 28 A 1), honró la memoria de su maestro y amigo Aminias, un pitagórico, al erigir en su honor un monumento funerario, donde el propio Parménides hizo inscribir unas líneas en que decía que este amigo lo había conducido al sosiego silencioso, al apartamiento de los hombres: la ἡσυχίη. Parménides había sido hasta entonces un hombre "práctico", comprometido con la vida de su ciudad natal, a la que le dio incluso una constitución. La palabra ἡσυχίη resulta decisiva en este contexto, porque en aquellos tiempos se la entendía en sentido político, tal como se desprende del comienzo de uno de los epinicios pindáricos (*Pítica* VIII).

La noticia de Diógenes Laercio nos permite comprender que la paz donde fue introducido Parménides, la que vive en su doctrina filosófica, no es la del mero aislamiento patológico, motivado por alguna debilidad o incapacidad de la vida afectiva. Se trata por el contrario de una paz que se realiza como intelección, como la intelección "que es". ¿Qué nombre darle a ésta, en relación con la paz? No hay ninguno mejor que aquél que expresa el rasgo fundamental de la Metafísica en su Época Primera: la paz de la θεωρία; una θεωρία serena, porque se determina como la intelección amparada en su cosa propia: el ente; éste aparece en la filosofía por un lado,

[4] Estudió Filosofía en Friburgo con Heidegger por espacio de una década y fue luego catedrático de Filosofía en las Universidades de Brunswick y de Osnabrück en el Estado Federal de Baja Sajonia (Alemania). Algunas de sus publicaciones figuran consignadas más abajo en la Bibliografía.

[5] Buenos Aires, Quadrata, 2004.

separado de lo que simplemente se manifiesta (φανερά) y sus respectivas “naturalezas” (φύσεις) y, por otro, vinculado de manera esencial con la verdad.

Sobre la traducción

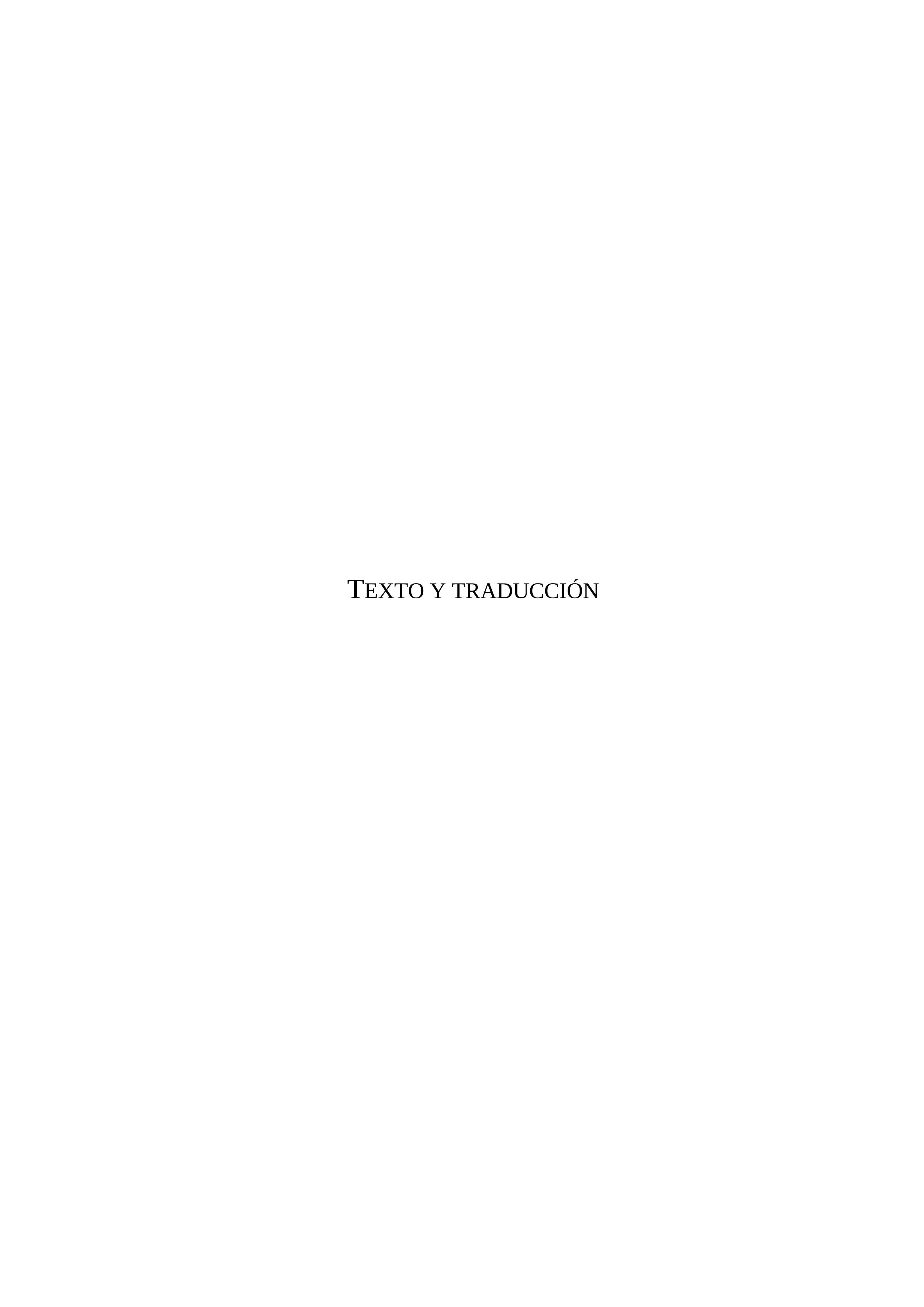
Nuestra traducción ha tratado de plegarse, en cuanto ello ha sido posible, *al orden de las palabras del original*. Esto significa que ha renunciado al procedimiento habitual de transformar en oraciones de una sintaxis regular, tal como uno podría encontrarlas en los libros para la enseñanza del español como lengua extranjera, aquellas otras que, en el original, presentan una forma sintáctica irregular o anómala. El lenguaje de la poesía, aunque sólo se trate de ella en un plano meramente formal, como en el caso de Parménides, no se determina sólo por el ritmo; también se refleja en el orden de las palabras, que no se confunde con el de la prosa monda y lironda.

La presente edición no pretende competir con las ya muy meritorias que existen en español: Gómez Lobo, Bernabé, Cordero. El fin que persigue no es el de introducir al lector en los entresijos de la discusión filológica y se aparta deliberadamente de aquel modo de proceder que consiste en añadir, después de cada afirmación o pregunta, en materia textual o doctrinal, las afirmaciones o preguntas que al respecto formularon fulano, mengano, zutano y perengano, para dejar luego al lector librado a su desconcierto. Hemos procurado evitar, en la medida de lo razonable, la erudición farragosa. En nuestro caso hemos creído que era posible tomar decisiones y cuando, después del debido cotejo de las muchas ediciones y comentarios existentes, hemos hallado una explicación o interpretación persuasiva, la hemos hecho nuestra, consignando entre paréntesis el nombre del autor de quien procede, para tratar de ofrecer al lector antes un texto de cuya luz pueda nutrirse el pensamiento, que una palestra para el ejercicio de la discusión erudita. Quisiéramos contribuir así a mantener viva la verdad, la bondad e incluso la belleza de la intelección parmenídea. Porque si el comienzo histórico del mundo griego está representado por algo pleno, maduro y, en su género, perfecto: los poemas homéricos, así también el comienzo de la Historia de la Metafísica nos descubre algo no menos pleno, maduro y perfecto, “asombroso de ver” (θαῦμα ἰδέσθαι!): “lo que es”, el ente parmenídeo.

Martín Zubiria
Mendoza (Argentina), El Challao, en el verano de 2014

---

[6] Cf. H. Boeder, “Logotektonisch Denken” [Pensar logotectónicamente] en: *Sapientia* (Bs. As.) 1998, pp. 15-24.



TEXTO Y TRADUCCIÓN

La presente edición del texto griego descansa, en lo sustancial, sobre la de A. H. Coxon: *The fragments of Parmenides. A critical text with introduction, the ancient testimonia and commentary*, Van Gorcum, 1986; hemos seguido su puntuación, la mayoría de sus lecciones y el orden en que presenta los fragmentos.

Cada página ha sido dividida en tres secciones: en la primera de ellas figura el texto griego y, en el margen derecho, referencias a paralelos épicos; en la segunda, la versión española, y en la tercera un aparato crítico donde se han consignado todas las fuentes de los fragmentos, sin incluir todas las variantes de lectura y conjeturas conocidas. El lector podrá encontrar un aparato exhaustivo en la edición de Coxon. Las lecciones que no dan buen sentido, y las conjeturas marginales que no han sido tenidas en cuenta por los editores más relevantes, han sido omitidas. En cambio, se presentan todas las variantes de un pasaje cuando se ha preferido una lectura diferente de la de Coxon o de la establecida por la mayor parte de los editores.

Abreviaturas de las referencias a paralelos épicos

H.	=	Homero
H. Aphr.	=	*Himno homérico a Afrodita*
H. Dem.	=	*Himno homérico a Demeter*
H. Herm.	=	*Himno homérico a Hermes*
Hes.	=	Hesíodo
Theog.	=	*Teogonía*
Op.	=	*Trabajos y días*
Sc.	=	*Escudo*

Siglas de autores y fuentes del aparato crítico

Ar.	=	Aristóteles	
Met.	=		*Metafísica*
Ascl.	=	Asclepio	
In metaph.	=		*In Aristotelis metaphysicorum libros commentaria*
Alex.	=	Alejandro de Afrodisias	*in Aristotelis metaphysica commentaria*
Cael. Aurel.	=	Celio Aureliano	
Morb. Chron.	=		*Morbis acutis & chronicis*
Clem.	=	Clemente de Alejandría	
Strom.	=		*Stromata*
Dam.	=	Damascio	*Dubitationes et solutiones de primis principiis*
Diog. Laert.	=	Diógenes Laercio	*Vidas de los filósofos ilustres*
Estob.	=	Estobeo	*Eclogae*
Euseb.	=	Eusebio de Cesárea	
P. E.	=		*Praeparatio evangelica*
Galen.	=	Galeno	
In Epid.	=		*in Hippocratis libros Epidemiarum*
Olymp.	=	Olimpiodoro	
In Phaed.	=		*In Platonis Phaedrum commentarius*
Philop.	=	Filópono	
In Phys.	=		*In Aristotelis physicam commentarius*
Plat.	=	Platón	
Soph.	=		*Sofista*
Theaet.	=		*Teeteto*
Symp.	=		*Banquete*
Plot.	=	Plotino	*Eneadas*
Plut.	=	Plutarco	
Adv. Colot.	=		*Adversus Colotem*
Amat.	=		*Amatorius*
Aet. Rom	=		*Quaestiones romanae*
De Fac. lun.	=		*De facie quae in orbe lunae apparet*
Procl.	=	Proclo	
In. Tim.	=		*In Platonis Timaeum commentaria*
In Parm.	=		*In Platonis Parmenidem commentarius*
Theol.	=		*Institutio theologica*
Theol. Plat.	=		*Theologia platonica*
Ps. A.	=	Pseudo Aristóteles	
MXG	=		*de Melisso, Xenophane, Gorgia*
Ps.-Alex.	=	Pseudo Alejandro	*In Aristotelis Metaphysica commentaria*
Ps. Plut.	=	Pseudo Plutarco	
Strom.	=		*Stromata*
Schol. Basilii	=		*Escolio a las Homiliae in Hexaemeron*
Sext.	=	Sexto Empírico	
Adv. Math	=		*Adversus mathematicos*
Simp.	=	Simplicio	
De Cael.	=		*In Aristotelis quattuor libros de caelo commentaria*
In Phys.	=		*In Aristotelis physicorum libros commentaria*
Syr.	=	Siriano	*In metaphysica commentaria*
Theodoret.	=	Teodoreto de Ciro	
Gr. Aff. Cur.	=		*Graecarum affectionum curatio*
Theophr.	=	Teofrasto.	
De Sensu	=		*De Sensu*

1

	Ἵπποι, ταί με φέρουσιν, ὅσον τ᾽ ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι	Ω 326, Λ 615, Β 770, Γ 12, Κ 351, Α 610
	πέμπον, ἐπεί μ᾽ ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι	Α 438, β 150
	δαίμονος, ἣ κατὰ πάντ᾽ ἄ<ν>τη<ν> φέρει εἰδότα φῶτα·	Ε 608, *Op.* 792
	τῇ φερόμην, τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι	Ι 453, Α 592
5	ἅρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ᾽ ὁδὸν ἡγεμόνευον.	Β 390, ω 225
	ἄξων δ᾽ ἐν χνοίῃσιν ἵ<ει> σύριγγος ἀυτὴν	Ν 650, Κ 13, ζ 122
	αἰθόμενος, δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν	Ε 728, Γ 391, ν 115
	κύκλοις ἀμφοτέρωθεν, ὅτε σπερχοίατο πέμπειν	ν 115, ψ 340, ψ 628, Τ 317-318
	ἡλιάδες κοῦραι προλιποῦσαι δώματα νυκτὸς	*H. Aphr.* V, 66, *Theog.* 744
10	ἐς φάος, ὠσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.	*H. Dem.* 338; 197, Μ 276
	ἔνθα πύλαι νυκτός τε καὶ ἤματός εἰσι κελεύθων,	*Theog.* 748-750, κ 86, Θ 15, θ 80
	καί σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός,	Θ 15; θ 80
	αὐταὶ δ᾽ αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις·	Θ 436, Ξ 438, φ 49
	τῶν δὲ δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.	*H. Herm.* 247, Ν 793, Ε 749 - 753
15	τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισι	π 287, Μ 249, α 56
	πεῖσαν ἐπιφραδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα	Ω 446
	ἀπτερέως ὤσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων	Ω 446, *Hes. Fr.* 204, 84

Las yeguas que me llevan tan lejos cuanto mi ánimo desearía,
me escoltaban, una vez que al camino descendieron, rico en voces, conduciéndome,
de una deidad, que por todo su trayecto derechamente lleva al hombre que sabe;
por él era llevado, pues por él las yeguas muy atentas me llevaban,
5 arrastrando el carro, y unas doncellas el camino señalaban.
Y el eje en los bujes emitía un silbido como de flauta,
ardiendo, pues por dos ruedas era impulsado, recubiertas de metal,
desde ambos lados, cuando se apresuraban para escoltar<me>
las hijas del sol abandonando la casa de la noche,
10 hacia la luz, quitándose de la cabeza con las manos los velos.
Allí está el portal de las rutas de la noche y también del día
y un dintel lo ciñe y un pétreo umbral.
Y el portal mismo, etéreo, está ocupado por <dos> grandes hojas;
de ellas la Indicadora, rica en castigos, tiene las llaves sucesivas.
15 A ella precisamente, hablando las doncellas con blandas palabras
persuaden hábilmente, que el cerrojo, asegurado con un perno,
sin demora quisiese retirarles del portal; y éste, del vano

---

1 - 30 Sext. *Adv. Math.* 7, 111

3 δαίμονος codd.: δαίμονες Stein
πάντ᾽ ἄντην Heyne: πάντ᾽ ἄτη N; πάντάτη L; πάντα τῇ Eς; πάντ᾽ ἄστη Diels; ἀσινῆ Meineke, Jaeger

6 χνοίῃσιν ἵει Diels: χνοιῆσινι N; χνοιῆσιν LEς, χνοιῇς ἵει Karsten

10 ἐς Coxon: εἰς codd. κράτων Karsten: κρατερῶν codd.

14 Δίκη Chouet: δίκην codd.

17 ταῖς δὲ θυρέτροις N

	χάσμ᾽ ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους	*Theog*. 740, Σ 289, Ν 30
	ἄξονας ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι	Ν 30; Σ 526, Σ 506, *H. Cer*. 326
20	γόμφοις καὶ περόνῃσιν ἀρηρότε· τῇ ῥα δι᾽ αὐτέων	ε 248, Ε 425, Ο 530, Μ 424, Ε 752
	ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ᾽ ἀμαξιτὸν ἅρμα καὶ ἵππους.	*Sc*. 97, Χ 146; Θ 438
	καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ	*H. Dem*. 226, *Theog*. 419, Φ 286, Ξ 137
	δεξιτερὴν ἕλεν, ὧδε δ᾽ ἔπος φάτο καί με προσηύδα·	Ξ 137, σ 258, Ζ 253, α 121-123
	ὦ κοῦρ᾽ ἀθανάτῃσι συνήορος ἡνιόχοισιν	Γ 158, θ 99, ψ 318
25	ἵπποις θ᾽, αἵ σε φέρουσιν, ἱκάνων ἡμέτερον δῶ	Σ 385, 424
	χαῖρ᾽, ἐπεὶ οὔ τί σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι	*H. Dem*. 213, Ν 602, δ 8
	τήνδ᾽ ὁδόν, ἦ γὰρ ἀπ᾽ ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν,	ζ 165, Φ 364, Υ 137
	ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε· χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι,	ο 337
	ἠμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμὲς ἦτορ	λ 507, Ρ 111
30	ἠδὲ βροτῶν δόξας, τῇς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.	Σ 53, Μ 433
	ἀλλ᾽ ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι ὡς τὰ δοκεῦντα	Θ 33
	χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περ ὄντα.	

---

una abertura inmensa hizo al abrirse, de puro bronce
los ejes en los casquillos alternadamente haciendo girar,
20 con espigas y remaches, ajustados. Así pues, a través del mismo
derechamente guiaban las doncellas por la carretera el carro y las yeguas.
Y una diosa benévola me recibió y con su mano <diestra>
mi diestra tomó, y en estos términos habló y me dijo:
Oh joven, que como compañero de cocheros inmortales
25 y de las yeguas que te llevan, llegas a nuestra morada,
alégrate, porque de ningún modo una parca funesta te envió a recorrer
este camino, que por cierto alejado de la huella de los hombres está,
sino el derecho y la justicia; es necesario empero que todo lo sepas;
por un lado, de la verdad persuasiva el corazón inconmovible,
30 por otro, las opiniones de los mortales, que no abrigan convicción verdadera;
ello no obstante, también esto aprenderás: cómo lo opinable
hubo de ser reconocido enteramente, siendo <,como es,> todas las cosas.

---

1 - 30 Sext. *Adv. Math*. 7, 111; **28 – 32** Simpl. *De Cael*. 557, 25; **28 – 30** Diog. Laert. IX, 22; **29 – 30** Sext. *Adv. Math.* 114; Plut. *Adv. Colot*. 1114 d-e; Clem. *Strom*. II, 366, 16-17; Procl. *In Tim*. I, 345, 15-16

20 ἀρηρότε Bergk: ἀρηρότα NEς, ἀνηρότα L — αὐτέων N: αὐτὼν LEς

24 ἀθανάτῃσι συνήορος Brandis: ἀθανάτοισι συνάορος codd.

25 ἵπποις Eς,: ἵπποι NL; θ᾽αἵ N, Hermann, Coxon: ταί LE; τε ς

29 εὐπειθέος Plut., Sext., Clem., Diog.: εὐφεγγέος Procl.; εὐκυκλέος Simpl.
ἀτρεμὲς Sext. NLE 114, Clem., Procl., Simpl.: ἀτρεκὲς Plut., Sext. 111 (ἀτερκὲς N), ς 114, Diog.

30 τῇς Diog.: ταῖς Sext., Clem., Simpl.; αἷς Plut. Procl.

31 δοκεῦντα Coxon: δοκοῦντα codd.

32 περ ὄντα DEF: περῶντα A.

2 (5 DK)

ξυνὸν δέ μοί ἐστιν
ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖτις   ο 239, Ζ 367

.

Indistinto me es
desde dónde comenzare; allí por cierto de vuelta llegaré otra vez.

Procl. *In Parm*. 708, 16-17

2 ὁπόθεν ἄρξομαι … αὖθις codd.

---

3 (2 DK)

εἰ δ᾽ ἄγε, τῶν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,   Ι 167, ο 318, Γ 76
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·   Ε 475
ἡ μέν, ὅπως ἐστίν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
πειθοῦς ἐστι κέλευθος, ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ,   ψ 361, θ 237
5 ἡ δ᾽, ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·   γ 88, π 419, Ρ 743
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν, οὐ γὰρ ἀνυστόν,   Ε 85
οὔτε φράσαις.

Ea pues, de ellas te hablaré – cuídate tú, en tanto, del relato al escuchar<lo> –,
<de> cuáles vías únicas de la indagación hay para inteligir:
por un lado, cómo es, y también, cómo no es, no debe ser;
de la persuasión es el camino, pues <ella> acompaña a la verdad.
5 Por otro, cómo no es, y también, cómo es necesario, no debe ser;
esta vía, en efecto, te prevengo que es un sendero enteramente privado de persuasión,
porque ni conocerías lo que no es, pues ni <esto> es factible,
ni podrías mostrarlo.

1 – 8 Procl. *In Tim.* I, 345, 18-27; **3 – 8** Simpl. *In Phys*. 116, 28-117, 1; **5 – 6** Procl. *In Parm*. 1078 4-5

1 ἄγε τῶν Procl.: ἄγ᾽ ἐγὼν Karsten
6 παναπευθέα ἔμμεν᾽ Simpl. (ἔμμεναι E): παναπειθέα ἔμμεν Procl. *Tim*. P, παραπειθέα ἔμμεν N, πᾶνα πειθέλημεν C, τοι ἀπειθέα ἔμμεν Procl. *Parm*. Σ, ἀπειθέα ἔμμεν Φ
7 ἀνυστόν Simpl.: ἐφικτόν Procl.

4 (3 DK)

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

Ello mismo, pues, ha de inteligir<se>y ha de ser.

Clem. *Strom.* VI, 23 (II, 440, 12); Plot. V, 1, 8; V, 9, 5 (cf. I, 4, 10; III, 8, 8; VI, 7, 41); Procl. *Parm.* 1152; *theol. Plat.* I, 14 (I, 66, 4 Safferey-Westernik)

ταὐτόν ἐστιν ἐκεῖ νοεῖν τε καὶ εἶναι Procl. *Parm.*; ταὐτόν ἐστι τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι *theol. Plat.*

---

5 (6 DK)

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ᾽ ἐὸν ἔμμεναι, ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ᾽ οὐκ ἔστιν· τά σ᾽ ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα· ρ 279
πρώτης γάρ σ᾽ ἀφ᾽ ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἴργω>,
αὐτὰρ ἔπειτ᾽ ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν A 51, ι 281
5 πλάζονται δίκρανοι, ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν π 151, K 493
στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον, οἱ δὲ φορεῦνται *Op.* 7, ι 295
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα, Δ 243, B 796, T 30
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι τωὐτὸν νενόμισται
κοὐ τωὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος. Θ 399-400

Necesario <es> esto: declarar e inteligir que “lo que es” es, pues tiene que ser.
Y lo que no es, no es; tales cosas considerar te ordeno;
pues de este primer camino de la indagación te <aparto>,
pero también de este otro, por el que los mortales que nada saben
5 yerran bicéfalos, pues la perplejidad en sus
pechos conduce una inteligencia errante, y ellos son arrastrados
aturdidos y cegatos a la vez, atolondrados, muchedumbre sin decisión,
para quienes esto: ser y no, es reputado ser lo mismo
y no lo mismo; y para todas las cosas una vía hay de sentido contrario.

---

1 - 9 Simpl, *In. Phys.* 117, 4 – 13; **1 – 2** Simpl, *In. Phys.* 86, 27 – 28; **8 – 9** Simpl, *In. Phys.* 78, 3-4

1 λέγειν τε Karsten: λέγειν τὸ codd. τεὸν F, τὸ ὂν DE
2 μηδὲν δὲ codd. 86, μὴ δὲ οἴδ᾽ D 117, μὴ δέοι δ᾽ E 117, μὴ δὲ οἶδ᾽ F 117
τά σ᾽ ἐγὼ Bergk: τά γ᾽ ἐγὼ D, τοῦ ἐγὼ E, τά γε F
3 <εἴργω> suppl. Diels (cf. 7, 2) 5 πλάζονται Ald.: πλάττονται codd.
6 πλαγκτὸν F: πλακτὸν DE φορεῦνται E: φοροῦνται DF
8 – 9 τωὐτὸν … τωὐτόν Stein: ταὐτὸν … ταὐτόν codd.

6 (4 DK)

λεῦσσε δ᾽ ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως — O 80-82, θ 36
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι — X 456, K 472
οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον — K 472
οὔτε συνιστάμενον.

Contempla cómo estando ausentes, para el intelecto están presentes con firmeza,
pues <éste> no dividirá “lo que es” para apartarlo de “lo que es”,
ni hallándose disperso por doquier, completamente, según un orden,
ni hallándose reunido.

---

1 – 4 Clem. *Strom*. V, 15; **1** Procl. *In Parm*. 1152, 37; Theodoret. *Gr*. *Aff*. *Cur*. I, 72; **2** Dam. I, 67, 23

1 λεῦσ(σ)ε Clem. Theodoret. KBL, Procl. M: λεύσει Theodoret. MSCV, Procl ΣaA
νόῳ Clem., Theodoret.: νόων Procl. — βεβαίων Procl. Φ
2 ἀποτμήξει Clem.: ἀποτμήσει Dam. — ἔχεσθαι Dam.: ἔχθεσθαι Clem

7

οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμῇ, εἶναι μὴ ἐόντα, — I 545
ἀλλὰ σὺ τῆσδ᾽ ἀφ᾽ ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα· — *Op.* 335
μηδέ σ᾽ ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν — ν 225, Ω 157, Α 157, Π 634
5 καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον — Λ 314
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα· μόνος δ᾽ ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται.

Pues jamás esto se impondrá: que es, “lo que no tiene que ser”,
pero tú de este camino de la indagación aparta la intelección;
y que la costumbre por camino tan trillado como éste no te arrastre,
para apacentar ciegos ojos y retumbantes oídos
5 y lengua, juzga empero con el raciocinio la muy polémica invectiva
dicha por mí; pero ya tan sólo un relato acerca del camino
queda.

---

1 – 2 Plat. *Soph.* 237[a] 8-9; 258[d] 2-3; Simpl. *In Phys.* 135, 21-22; 244 1-2; 143, 31-144, 1; **1** Ar. *Metaph.* 14, 2 1089[a] (Ps.-Alex. *Metaph.* ad. loc., Syr. lemma) ; **2 – 7** Sext. *Adv. Math.* VII, 111; **2** Simpl. *In Phys.* 78, 6; 650, 13; **3 – 6** Sext. *Adv. Math.* VII, 114; **3 – 5** Diog. Laert. IX, 22

1 τοῦτο δαμῇ Ar. EJ, Simpl. DE 143, E 135, E 244: τοῦτ᾽ οὐδαμῇ Plat. BTW 237[a], BTW 258[d], Ar. A[b], Syr., Simpl. F 244; τούτου οὐδαμὴ F 143; τοῦτο μηδαμῇ D 135, D 244, Ps.-Alex., τοῦτο δαῇς Ar. Recc.; τοῦτο…ἐόντα om. in lac. Simpl. F 135. ἐόντα Plat. W 258[d], Ar., Ps.-Alex., Syr.: ὄντα Plat. BTW 237[a], BT 258[D], Simpl.
2 διζήσιος Plat. 258[d], Sext., Simpl.: διζήμενος Plat. 237[a]
3 σ᾽ἔθος Sext.: σε θεὸς Diog.
5 κρίνε Sext. πολύδηριν Diog.: πολύπειρον Sext.
6 – 7 μόνος … λείπεται = fr. 8, 1-2, q.v.

8

μόνος δ᾽ ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται, ὡς ἔστιν· ταύτῃ δ᾽ ἐπὶ σήματ᾽ ἔασι — B 353
πολλὰ μάλ᾽, ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, — I 183
οὖλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδὲ τέλειον — *Theog.* 426
5 οὐδέ ποτ᾽ ἦν οὐδ᾽ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἐστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἕν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ; — π 239
πῇ πόθεν αὐξηθέν; οὔτ᾽ ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω — φ 150, P 44
φάσθαι σ᾽ οὐδὲ νοεῖν, οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν — ι 504
ἐστιν ὅπως οὐκ ἔστι· τί δ᾽ ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν
10 ὕστερον ἢ πρόσθεν τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον φῦν;

Un solo relato ya, por tanto, acerca del camino
queda, <el que dice> “cómo es”; a lo largo del cual signos hay,
muy numerosos, conviene a saber, que siendo inengendrado es también indestructible,
íntegro, único y también inmóvil y además perfecto.
5 Ni fue alguna vez ni será, puesto que ahora es a la vez todo,
uno, continuo; pues, ¿cuál nacimiento buscaríasle?
¿cómo, desde dónde habría crecido? Y no permito que digas ni pienses
que de “lo que no debe ser”, pues ni decible ni inteligible
es cómo no es. ¿Y qué necesidad lo haría surgir
10 más tarde o más temprano, desde la nada naciendo, para ser?

---

1 - 52 Simpl, *In. Phys.* 145, 1-146, 25; **1 - 14** Simpl. *In. Phys.* 78, 8-23; **1 - 3** Simpl. *In. Phys.* 142, 34-36; **1 – 2** Sext. *Adv. Math.* VII, 111; **3 – 5** Simpl, *In. Phys.* 30, 1-3; **3 – 4** Clem. *Strom.* II, 402, 8-9; Euseb. *P.E.* II, 214, 12-13; **4** Simpl, *In. Phys.* 120, 23; *De Cael.* 557, 18; Plut. *Adv. Col.* 1114[C]; Theodoret. *Gr. Aff. Cur.* 65, 7; 102, 12-13; Philop. *In Phys.* 65, 7; Procl. *In Parm.* 1152, 25; Ps. Plut. *Strom.* 5; **5 - 6** Ascl. *In metaph.* 42, 30-31; **5** Philop. *In Phys.* 65, 9; Ammon. *De Interp.* 136, 24-25; Procl. *In Parm.* 665, 26; Ascl. *In metaph.* 38, 17-18; 202, 16-17; Simpl. *In. Phys.* 143,13; Olymp. *In Phaed.* 75, 9; **6 – 10** Simpl. *In. Phys.* 162, 18-22; **6 – 9** Simpl. *De Cael.* 137, 3-6.

1 μόνος Sext. (fr. 7, 6) Simpl. F 78, DEF 142, F 145: μοῦνος Simpl. DE 78, DE 145 δ’ἔτι Simpl. 142: δέ τι Sext. NLE (fr. 7, 6); Simpl. 78, 145, δέ τοι Sext. ς (fr. 7, 6) μῦθος Simpl.: θυμὸς Sext. (fr. 7, 6)
4 οὖλον Clem., Euseb. O, Theodoret. Iv KBLMC, Procl. Σ A 1152, Philop., Simpl. *De Cael.*, *In Phys.*, Diels, Owen: μοῦνον Ps. Plut., Euseb. IN, Theodoret. ii, *id.* iv SV, om. Procl. Φ 1152
μο(υ)νογενές Clem., Ps. Plut., Euseb., Simpl., Philop., Theodoret., Diels, Owen: μουνομελές Procl. Σ 1152, μουνομελὲ ο A 1152, οὐλομενές Φ 1084, Φ 1152, οὐλομελές Plut., Procl. 1077, Σ 1084, integrum Λ 1084
ἠδὲ τέλειον Owen: ἠδ᾽ ἀτέλεστον Simpl. *In Phys.* E 30, D 78, DEF 145, Coxon; ἢ δ᾽ ἀτέλεστον E[a] 30, ἢ ἀτέλεστον F 30, ἤδ᾽ ἀτέλεστον F 78, ἢ δι᾽ ἀτέλεστον E 78, periit D 30, ἠδ᾽ ἀγέν(ν)ητον Simpl. *In Phys.* 120, *De Cael.*, Plut., Ps. Plut., Clem., Eus., Theodoret., Procl., Philop.; ἠδὲ τελεστόν Covotti.
5 οὐδέ … πᾶν Simpl.: οὐ γὰρ ἔην, οὐκ ἔσται, ὁμοῦ πᾶν, ἔστι δὲ μοῦνον Ammon. (οὐδ᾽ ἔσται), Ascl., Philop. (οὐκ ἦν), Olympiod.
6 ἕν, συνεχές Simpl.: οὐλοφυές Ascl.
γένναν Simpl. *De Cael.*, *In Phys.* EF 145: γέννην *In Phys.* EF 78, DEF 162, γενεὴν *In Phys.* D 78, D 145
διζήσεαι *De Cael.*, *In Phys.* DE 78, DE 145, DE 162: διζήσεται *In Phys.* F 78, F 145, F 162
7 ἐάσω *De Cael.* E, *In Phys.* DEF 78, DE 145, DE 162: ἐάσσο *De Cael.* D, *In Phys.* F 145, F 162; ἐασέω *De Cael.* AB

	οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστιν ἢ οὐκί.	*H. Aphr*. 233, B 238
	οὐδέ ποτ᾽ ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχὺς	
	γίγνεσθαί τι παρ᾽ αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι	Γ 87
	οὔτ᾽ ὄλλυσθαι ἀνῆκε δίκη χαλάσασα πέδῃσιν	H 152, Z 226
15	ἀλλ᾽ ἔχει, ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ᾽ ἐστιν,	*Theog*. 425
	ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ᾽ οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,	
	τὴν μὲν ἐᾶν ἀνόητον ἀνώνυμον, οὐ γὰρ ἀληθής	H. Herm. 80, θ 552
	ἐστιν ὁδός, τὴν δ᾽ ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.	H. Apoll. 176
	πῶς δ᾽ ἂν ἔπειτα πέλοιτο ἐόν; πῶς δ᾽ ἄν κε γένοιτο;	α 65
20	εἰ γὰρ ἔγεντ᾽, οὐκ ἔστ᾽, οὐδ᾽ εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.	ξ 56
	τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.	τ 234, α 242, γ 88
	οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον,	
	οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,	ψ 72
	οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ᾽ ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος·	Y 436
25	τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.	E 766

Así pues, o que completamente sea necesario es, o que no sea en absoluto.
Ni de “lo que no debe ser” jamás admitirá la fuerza de la convicción
que se genere algo junto a ello, por lo cual ni generarse
ni corromperse permite la Indicadora aflojando los grillos,
15 sino que los mantiene <con firmeza>, y la decisión acerca de esto descansa en lo siguiente:
es o no es. Y ha sido decidido, en efecto, como era necesario,
abandonar al uno por ininteligible, por oscuro, pues un camino
verdadero no es, de suerte que el otro es, y es auténtico.
¿Cómo entonces podría llegar a ser, siendo? ¿Cómo podría nacer?,
20 pues si nació no es, ni tampoco <es> si alguna vez hubiese de ser.
Así pues, la generación está extinguida e incognoscible es la destrucción.
Ni es diferenciable <“lo que es”, en partes constitutivas>, pues es enteramente uniforme
ni en algo <es>, por un lado, más – esto le impediría mantener su continuidad <consigo mismo>
ni en algo menos. Todo lleno está de “lo que es”;
25 por esto es completamente continuo, pues “lo que es” se encuentra con “lo que es”.

1 - 52 Simpl, *In. Phys.* 145, 1-146, 25; **1 - 14** Simpl. *In. Phys.* 78, 8-23; **21** Simpl. *De Cael.* 559, 17; **22** Simpl, *In. Phys*. 143, 3; 86, 24; **24** Damasc. II, 146; **25** Simpl, *In. Phys.* 86, 22; Philop. *In Phys*. 65, 11; Procl. *In Parm.* 665, 24; 708, 13; 1080, 1-2; Plot. VI, 4, 4; Damasc. I, 131, 7

11 οὐκί Karsten: οὐχί codd.

12 μὴ ἐόντος Diels: μὴ ὄντος Simpl. *In Phys* 78 DE, 145 DE; ἔκ γε μὴ ὄντος 78 F, 145 F; οὐτε ποτ᾽ ἐκ τοῦ ἐόντος Karsten

19 ἔπειτα πέλοιτο ἐόν codd.: πέλοι τὸ edd.; ἔπειτ᾽ ἀπόλοιτο ἐόν Karsten κε F: καί DE

αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν — *Theog.* 616
ἐστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῆλε μάλ᾽ ἐπλάγχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής· — Θ 14, Χ 291
τωὐτόν τ᾽ ἐν τωὐτῷ τε μένον καθ᾽ ἑαυτό τε κεῖται
30 χοὔτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη — θ 274-275, *Theog.* 517-518
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει, — μ 196, Ν 706
οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι· — γ 53, Α 527
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδεές, μὴ ἐὸν δ᾽ ἂν παντὸς ἐδεῖτο.
τωὐτὸν δ᾽ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα· — *Theog.* 656
35 οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, εὑρήσεις
τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἐστὶν ἢ ἔσται

Por otra parte, inmóvil en las ataduras de fuertes lazos,
es carente de principio, carente de fin <en el tiempo>, pues la generación y la destrucción
muy lejos fueron rechazadas; las repelió, en efecto, la convicción verdadera.
Lo mismo y permaneciendo en lo mismo, por sí mismo también reposa
30 y así firmemente en su lugar permanece; pues la poderosa necesidad
del borde con los lazos lo sujeta, que en derredor lo ciñe,
porque no es lícito que “lo que es” imperfecto sea,
pues de nada carece, de lo contrario de todo carecería.
Y esto mismo <“lo que es”> ha de ser inteligido y también por ello hay intelección,
35 pues fuera de “lo que es”, en donde revelado está,
no encontrarás el inteligir; pues nada hay o habrá

---

1 - 52 Simpl, *In. Phys.* 145, 1-146, 25; **26 – 28** Simpl. *In. Phys*. 39, 27-40.1; 79, 32-80, 2; **26** Procl. *In Parm.* 1152, 27 **29 – 33** Simpl. *In. Phys.* 30, 6-10; **29 – 32** Procl. *In Parm.* 1134, 22-25; **29** Simpl, *In. Phys.* 143, 15; Procl. *In Parm.* 639 29-30; 1152 29; 1177, 5; **30 – 33** Simpl, *In. Phys.* 40, 3-6; **30** Procl. *In Parm.* 1152, 31; **34 – 36** Simpl. *In. Phys.* 87, 14-16; 143, 22-25; **35 - 36** Procl. *In Parm.* 1152, 35 – 36; **36 – 38** Simpl, *In. Phys.* 86, 31-87, 1

28 ἐπλάγχθησαν E^a F 40, DF 80: ἐπλάχθησαν DE 40, E 80, DEF 146
29 τωὐτόν Karsten: ταὐτόν Simpl. *In. Phys.*
τ᾽ ἐν E^a 30, DEF 146, 145, Procl. Σ 1177: τε ὂν ἐν *In. Phys.* DF 30; τε ὄν καὶ ἐν E 30; ὄν ἐν DEF 143; ἐν Procl. 1134, 1152, Φ 1177
τωὐτῷ Karsten: ταὐτῷ *In. Phys.;* αὐτὸ Procl. Σ Φ 639, ταὐτὸν Σ 1134
32 οὕνεκεν *In Phys.* D (pr. man), Marc. Cl.iv, 15 146: οὕνεκεν DEE^a F 30, DEF 146, τοὕνεκεν Procl. ΣA, τοὕνεκα Φ
ἀτελεύτητον *In Phys.*, Procl. m.: ἀτέλευτον Σ aA
τὸ ἐὸν *In Phys*. E^{a}30, E^{a}F 40, DEF 146: τ᾽ἐὸν DE 30, DE 40, τεὸν F 30, τοῖον Procl. Σa
τοῖον εἰ m, το τοῖον A εἶναι εἶπεν ΣA εἰπεῖν Φ
33 ἐπιδεές *In Phys.* DE 30, DE 40, D 146: ἐπιδευές E^{a}F 30, E^{a}F40, EF 146
μὴ ἐὸν DEE^{a}F 30, 40; μὴ ὂν DEF 146; [μὴ] ἐὸν Bergk
36 οὐδὲν γὰρ Simpl. 86: οὐδ᾽ εἰ χρόνος 146; οὐδὲ χρόνος Coxon; οὐδ᾽ ἦν γὰρ ἢ ἐστίν Bergk
<ἢ> Preller

ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε μοῖρ᾽ ἐπέδησεν — δ 347-348, Χ 5
οὖλον ἀκίνητόν τ᾽ ἔμεναι· τῷ πάντ᾽ ὄνομ᾽ ἔσται — Χ 5
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο, πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, — ρ 86, Μ 135
40 γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐκί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν. — Ε 858
αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ — Λ 759, Ξ 196
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ, — Φ 364, Ε 797, ω 371
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
45 οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεών ἐστι τῇ ἢ τῇ.
οὐδὲ γὰρ οὐδέ τι ἐστι, τό κεν παύοι μιν ἱκνεῖσθαι
εἰς ὁμόν, οὐδ᾽ ἐὸν ἐστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος — Ν 333
τῇ μᾶλλον τῇ δ᾽ ἧσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον·
οἷ γὰρ πάντοθεν ἶσον ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει. — Ι 305-306

---

además de “lo que es”, porque la parca lo ató
para que íntegro e inmóvil fuese; de modo que nombres todos serán,
cuantos los mortales aprestaron para sí, persuadidos de que son verdaderos,
40 <conviene a saber>: nacer y perecer, ser y no <ser>,
y cambiar de lugar y el brillante color variar.
Además, puesto que tiene un límite último, perfecto es
por doquier, a la masa semejante de una esfera bien redonda,
desde el centro igual en fuerza en toda dirección. Pues ello ni mayor
45 ni menor es necesario que sea, acá o allá.
Pues nada hay en absoluto que le impidiese haber alcanzado
la uniformidad <consigo>, ni es tampoco de modo que, de lo que es, hubiera
por acá más, por allá menos, puesto que es enteramente inviolable.
Pues <siendo> consigo por doquier igual, igualmente con sus límites toca.

---

1 - 52 Simpl, *In. Phys.* 145, 1-146, 25; **36 – 38** Simpl, *In. Phys.* 86, 31-87, 1; **38** Plat. *Theaet.* 180[d]**;** Simpl. *In. Phys.* 29; 143; **43 – 45** Platon *Soph.* 244e 3-5; Estob. 144, 12-14; Procl. *Theol.* 155; Ps. A. *MXG.* 978[a] 8-10; **43 – 44** Procl. *In Tim.* II, 69, 20-21; Simpl. *In Phys.* 126, 22-23; Procl. *In Parm.* 1084, 28-29; 1129, 31-32; **43** Simpl. *In Phys*. 52, 23; 127, 31; 143, 6; 146, 30; **44 – 45** Procl. *In Parm*. 665, 28-29; **44** Arist. *Phys*. 207[a] 17; Ascl. *In metaph.* 202, 18; Procl. *In Parm*. 708, 20; Simpl. *In Phys*. 107, 26; 133, 27; 502, 6-7

38 οὖλον Simpl. 146, EF 87: ὅλον D 87; οἷον Plat.; Simpl. 29; 143
τ᾽ ἔμεναι· 146: τ᾽ ἔμμεναι 87, EF 146, ἔμμενε D 146, τελέθει Plat.; Simpl. 29; 143
πάντ᾽ ὄνομ᾽ ἔσται F 87: πᾶν τοὔνομ᾽ ἔσται D 87; πάντ᾽ ὀνόμασται E 87, DE 146; πάντ᾽ ὠνόμασται F 146; παντὶ ὀνομ᾽ εἰναι Plat.; Simpl. 29; 143
40 οὐκί Karsten: οὐχί codd.
45 χρεών Plat. W, Procl., Simpl. DF 146: χρεόν Plat. BT, Simpl. E 146
46 οὐδὲ γὰρ Boeder: οὔτε γὰρ codd. οὐδἔ τι Boeder: οὐκ ἐόν Ald.; οὔτε ὄν DEF
47 οὐδ᾽ ἐόν Boeder: οὔτ᾽ ἐὸν Karsten; οὔτε ὂν DEF
49 κύρει Stein: κυρεῖ EF, κυροῖ D

50 ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα — *H. Dem.* 329
ἀμφὶς ἀληθείης, δόξας δ᾽ ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.
μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν,
τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν,
55 ἀντία δ᾽ ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ᾽ ἔθεντο — Υ 08, *Theog.* 535, Ν 45, Κ 466
χωρὶς ἀπ᾽ ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἤπιον ὄν, μέγ᾽ ἐλαφρόν, ἑωυτῷ πάντοσε τωὐτόν, — Ψ 281, η 94, Π 745
τῷ δ᾽ ἑτέρῳ μὴ τωὐτόν, ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ᾽ αὐτὸ
τἀντία, νύκτ᾽ ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.
60 τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω, — δ 239
ὡς οὐ μή ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμῃ παρελάσσῃ.

---

50 Con esto concluyo para ti el discurso cierto y la intelección
acerca de la verdad; las opiniones mortales, tras esto,
aprende, el orden engañoso de mis palabras escuchando.
Pues <los mortales> dos formas establecieron para nombrar (dos) conocimientos
– de las cuales una sola no es válida –, en lo que están errados,
55 y como opuestos escogieron en cuanto al cuerpo y signos pusieron
separados unos de otros: por un lado, el fuego etéreo de la llama,
que es suave, muy ligero, para sí mismo en toda dirección lo mismo,
pero para con lo otro, no lo mismo; por otra parte, también aquello <que> por sí mismo
los <caracteres> opuestos <tiene>: noche ignara, cuerpo compacto y pesado.
60 Yo esta disposición [del cosmos] por enteramente adecuada te declaro,
de tal suerte que jamás ninguno de los mortales en conocimiento te sobrepuje.

---

1 - 52 Simpl, *In. Phys.* 145, 1-146, 25; **50 - 61** Simpl. *In Phys*. 38, 30-39, 9; **50 - 52** *In Phys*. 30, 17-19; *De Caelo* 558, 5-7; **50 - 51** Simpl. *In. Phys.* 41, 8-9; **53 - 59** Simpl. *In Phys*. 30, 23-31, 2; 180, 1-7

55 ἀντία DEE^{a}F 39, DEF 180, F 30: ἐναντία DE 30; τἀντία Diels
57 ἤπιον ὄν, μέγ᾽ ἀραιὸν ἐλαφρόν codd., ἀραιὸν secl. Diels: ἤπιον secl. Verdenius

9 (10 DK)

εἴσῃ δ᾿ αἰθερίην τε φύσιν τά τ᾿ ἐν αἰθέρι πάντα
σήματα καὶ καθαρῆς εὐαγέος ἠελίοιο
λαμπάδος ἔργ᾿ ἀίδηλα, καὶ ὁππόθεν ἐξεγένοντο, — Ε 757, Β 455, *Hes. Fr.* 60, 2, *Theog.* 124
ἔργα τε κύκλωπος πεύσῃ περίφοιτα σελήνης
5 καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα, — η 327, α 53-4
ἔνθεν ἔφυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ᾿ ἐπέδησεν ἀνάγκη — *Theog.* 517-518, Χ 5
πείρατ᾿ ἔχειν ἄστρων. — Η 102

Y conocerás también tanto la naturaleza etérea como en el éter todas
las señales, esto es, de la pura, de la del radiante sol
antorcha las obras cegadoras, y desde dónde surgieron,
y las obras migratorias entenderás de la luna redonda como un ojo
5 y su naturaleza, y conocerás también del cielo que todo lo ciñe,
de dónde surgió y también cómo, guiándolo, lo ató la necesidad
para que gobernase las estrellas.

Clem. *Strom*. II, 419, 14-20

1 - 2 αἰθερίην ... καθαρῆς Coxon: αἰθερίαν ... καθαρᾶς codd.
6 ἔνθεν ἔφυ τε Sylburg: ἔνθεν μὲν γὰρ ἔφυγε codd.

---

10 (11 DK)

πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη — *Theog.* 108-110
αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ᾿ οὐράνιον καὶ ὄλυμπος — Ο 193
ἔσχατος ἠδ᾿ ἄστρων θερμὸν μένος ὡρμήθησαν — ζ 205, *H. Apoll.* 371, Κ 359, Ν 496
γίγνεσθαι.

...cómo la tierra y el sol y también la luna
y el éter común y la vía láctea y el olimpo
extremo y también de los astros el ardiente vigor comenzaron
a nacer..

Simpl, *De Cael.* 559, 22-25

11 (9 DK)

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται ε 76
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου Ζ 60
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν.

Sin embargo, una vez que todo luz y noche fue llamado,
y estas <cosas> según sus virtudes propias a éstos y a estos otros <fueron atribuidas>,
todo lleno está a la vez de luz y de noche invisible;
de ambas por igual, puesto que a ninguna de ambas nada pertenece.

Simpl, *In. Phys.* 180, 9 – 12

1 ὀνόμασται (in ὠνόμασται mutatum) ὠνόμασται DE
2 τὰ om. E
4 ἶσον D

12

αἱ γὰρ στεινότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτοιο, Φ 300, ι 297
αἱ δ᾽ ἐπὶ τῆς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα· Σ 275, Ι 131, β 327, Σ 327
ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων, ἣ πάντα κυβερνᾷ·
πάντη γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει
5 πέμπουσ᾽ ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ᾽ ἐναντίον αὖτις
ἄρσεν θηλυτέρῳ.

Pues las más estrechas se llenaron de fuego sin mezcla,
y las de más allá de éstas, de noche, y entre medio de fuego se lanza una parte;
y en medio de todo esto la demonio, que todo lo gobierna,
pues por doquier el aborrecible nacimiento y la mezcla inicia
5 enviando hacia el macho la hembra para aparearse y, por otra parte, lo contrario,
el macho hacia la hembra.

---

1 - 3 Simpl, *In. Phys.* 39, 14-16; **2 - 6** Simpl. *In. Phys.* 31, 13-17

1 πλῆντο Bergk, Diels: πλῆνται H. Fränkel, παηντο E^a, πάηντο D^1, πύηντο D^2E om. F spatio relicto
ἀκρήτοιο Stein: ἀκρήτοις DE^a, ἀκρίτοις EF
2 τῇς Coxon: ταῖς codd.
4 πάντῃ Mullach: πάντα γὰρ <ἣ> Diels, πᾶσιν Stein, πάντα DEF
5 μιγῆν Stein: μιγὲν DEF αὖτις F: αὖθις DE

13

πρώτιστον μὲν ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων. *Theog.* 116-120, O 349

Antes a Eros concibió que a ninguno de los dioses todos.

Pl. *Symp*. 178b; Ar. *Met.* A 4 984b23; Plut. *Amat.* 13; Sext. *Adv. Math.* IX, 9; Simpl. *In Phys*. 39, 18

14

νυκτιφαὲς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς δ 368, σ 219

...brillando nocturna, en torno a la Tierra deambulando, una luz extranjera

Plut. *Adv. Colot.*15, 1116[a]

νυκτιφαὲς Scaliger: νυκτὶ φάος codd.

15

αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἠελίοιο μ 233, β 181

... sin cesar mirando hacia los rayos del sol

Plut. *Aet.Rom.* 76, 282 B, *De Fac. lun.* 292

ἀεὶ codd.

16 (15a DK)

ὑδατόριζον (sc. τὴν γῆν)

...enraizada en el agua (*sc.* la tierra)

Schol Basilii XXV (ed. Pasquali, Gött. Nachr. 1910, p.201)

17 (16 DK)

ὡς γὰρ ἑκάστοτ᾽ ἔχῃ κρῆσις μελέων πολυπλάγκτων, υ 195
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτό σ 136, Π 852-853
ἐστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

Pues así como en cada ocasión se comporta la mezcla de los miembros errantes,
así el pensamiento a los hombres se les presenta; pues lo mismo
es lo que piensa, la naturaleza del cuerpo para los hombres,
para todos y para cada cual; pues lo preponderante es el pensamiento.

Ar. *Met.* Γ 5, 1009^b22-25 (hinc Alex., Ascl. ad loc.); Theophr. *De Sensu* 3

1 ἑκάστοτ᾽ Ar. E^1J, Theophr.: ἕκαστος Ar. E^2, Alex. ἑκάστῳ Ar. A^b, ἕκαστον (om. κρᾶσιν) Ascl.
ἔχῃ Ar. E: ἔχει A^bJ, Alex, Ascl., ἔχειν Theophr.
κρᾶσις Sthephanus: κρᾶσιν Ar. Theophr. Alex. κρῆσιν Diels
πολυπλάγκτων Theophr.: πολυκάμπτων Ar. Alex. Ascl.
2 τὼς Ar. EJ, Theophr.: τ᾽ὣς Ar. A^b, ὣς Ar. E^2, Alex.
παρέστηκε<ν> Theophr: παρίσταται Ar. Alex. Ascl.

---

18 (17 DK)

δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας

...en el lado derecho muchachos, en el izquierdo muchachas.

Galen., *In. Epid.*vi 48(XVII A 1002 K)

δεξιτεροῖσι et δ᾽ αὖ codd., corr. Karsten

19 (18 DK)

femina virque simul Veneris cum germina miscent,
venis informans diverso ex sanguine virtus
temperiem servans bene condita corpora fingit.
nam si virtutes permixto semine pugnent
5 *nec faciant unam permixto in corpore, dirae* Ψ 78-79
nascentem gemino vexabunt semine sexum.

Cuando la hembra y el varón de Venus a un tiempo las simientes mezclan,
conformando en las venas una fuerza de sangres diversas <nacida>,
<y> preservando la armonía, cuerpos bien constituidos modela.
Pues si las fuerzas, habiéndose mezclado la simiente, luchan
5 y no se vuelven una en el cuerpo mezclado, terribles
al sexo naciente atormentarán con doble simiente.

Cael. Aurel. *Morb. Chron*. iv, 9

---

20 (19 DK)

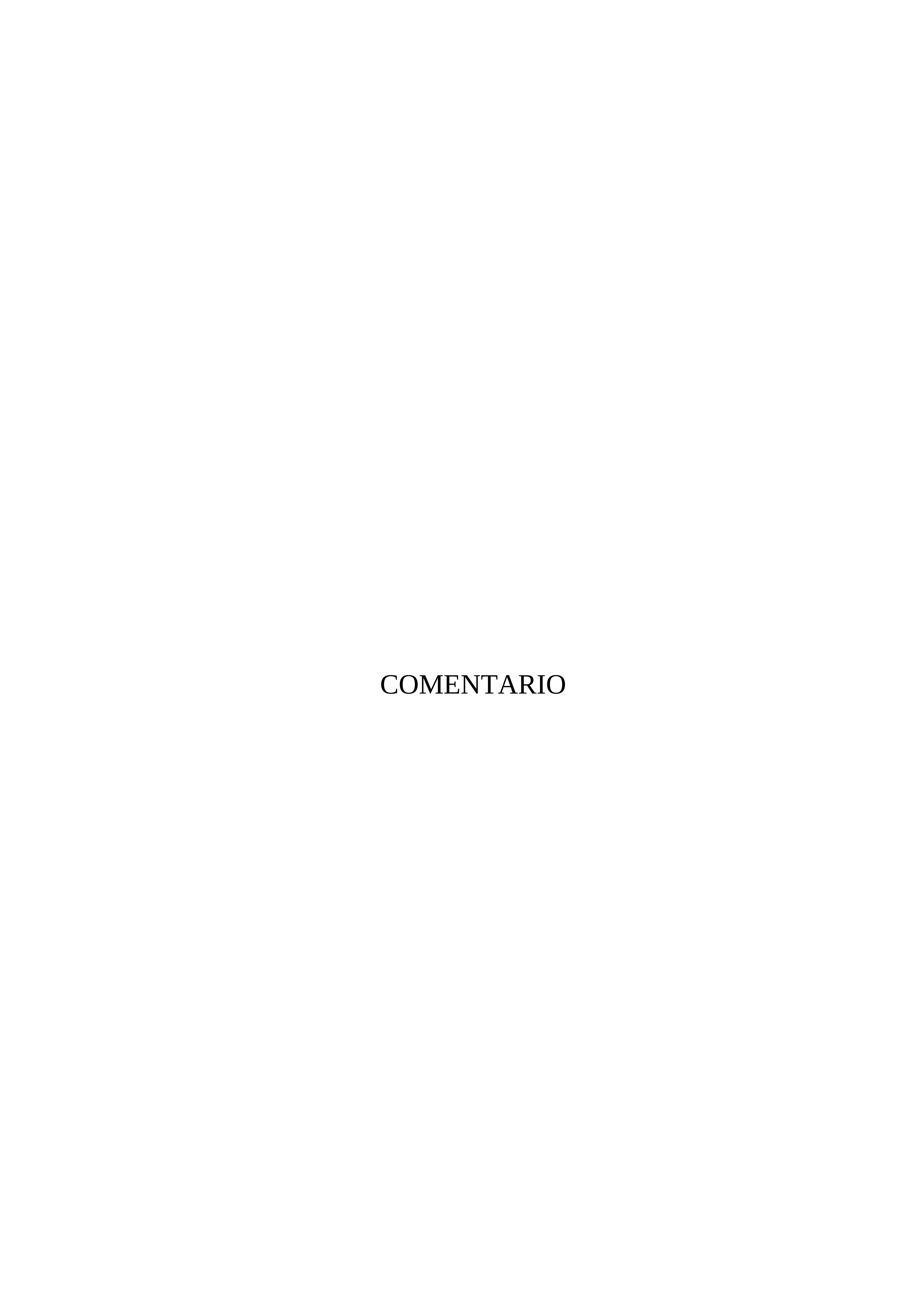
οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καί νυν ἔασι Η 295
καὶ μετέπειτ᾽ ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα β 306
τοῖς δ᾽ ὄνομ᾽ ἄνθρωποι κατέθεντ᾽ ἐπίσημον ἑκάστῳ.

.

Así ciertamente, según la opinión, surgieron estas cosas y ahora son,
y luego, tras eso, acabarán, habiendo sido;
y a estas cosas un nombre los hombres pusieron, signo distintivo a cada cual.

Simpl. *De Caelo* 558, 9-11

1 ἔφυ τάδε AE^{2}F: ἐφύτα δὲ DE καί νυν Gaisford: καὶ νῦν ADEF



COMENTARIO

1 (1 DK) [PROEMIO]

Para poder referir a los hombres las palabras de la diosa, Parménides debe explicar cómo fue que él, siguiendo qué camino, se encontró con ella. De esta manera da cuenta del origen de su saber.

EL CAMINO DE LA DEIDAD (VV. 1-5)

1

῞Ιπποι, ταί: La forma femenina del pronombre relativo nos dice que se trata de yeguas. Los antiguos griegos las preferían en las carreras ecuestres, por ser más veloces que los caballos. Se comprende que Parménides hable de yeguas, porque todos los demás seres nombrados en el proemio son femeninos: la divinidad del v. 3, las doncellas helíades, Δίκη, la diosa que recibe al “joven” en la casa de la noche. Según Aristóteles (*De part. an.* 648 a 29; DK 28 A 52), Parménides sostenía que las hembras poseen por constitución mayor temperatura que los machos, por lo que se hallan más próximas que éstos al elemento del fuego o de la luz, considerado como fuente de una “comprensión mejor y más pura” (cf. *Dox.* 499).

Nietzsche (cf. *La filosofía en la edad trágica de los griegos*, 9), prefirió ignorar estos testimonios.

με φέρουσιν: El joven no avanza por sí mismo al encuentro de la diosa cuyas enseñanzas habrá de oír. No se vale de sus propias fuerzas. Es llevado por seres divinos que lo apartan del comercio habitual con los mortales.

El verbo φέρω, que se reitera cuatro veces en los cuatro primeros versos del proemio, donde por lo demás abundan los verbos de movimiento, está en el tiempo propio del inteligir, el presente. Aquí no se refiere un suceso acaecido cierta vez en el pasado. Las palabras de Parménides remiten a un presente que, como se verá, no es el de la simple inmediatez.

ὅσον τ᾽ ἐπὶ: “cuanto” (= ἐφ᾽ ὅσον); locución adverbial familiar a la lengua homérica (*Il.* 3, 12; 10, 351; *Od.* 13, 114) que introduce una comparación cuantitativa.

θυμός: “ánimo”; esta palabra se refiere al hombre, no a las yeguas, aun cuando era normal emplearla para designar el brío de un animal de tiro. A diferencia de νόος, designa originariamente la fuerza vital (Snell 1924: 89, n. 69) y posee en el lenguaje arcaico un amplio

espectro semántico; aquí bien puede significar “anhelo”, “impulso”, “deseo”; deseo del que las mismas yeguas son una figura. El θυμός puede llegar hasta los confines de la tierra, pero no más allá.

ἱκάνοι: “quisiera alcanzar”; el optativo puede indicar mera posibilidad (*potentialis*), pero también deseo (*desiderativus*) e incluso reiteración (*iterativus*), si bien esto último caso, dada la naturaleza de la experiencia de Parménides, resulta realmente improbable. La posibilidad, por su parte, tiene que ver con quienes lo conducen, mientras que el único modo en que el viajero puede corresponder al don con que se ha visto favorecido es el deseo. ¿Qué razón, sino la intensidad de ese deseo pudo mover a la diosa a disponer que el “joven” fuese conducido a su presencia?

2

πέμπον: “escoltaban(me)”; ahora el tiempo verbal, en lugar del presente (φέρουσιν), es el imperfecto, el que expresa la acción en su *aspecto durativo*. “El imperfecto es para el pasado lo que el presente para la actualidad. Ambas formas sirven para mostrar una acción en su curso, en su desarrollo. La duración real de la acción cae fuera de la consideración, lo mismo que en el presente” (Kühner-Gerth). A diferencia del presente del anhelo, vinculado con el llevar de las yeguas, el tiempo propio del viaje es el de un devenir, y no algo simplemente pasado.

En la poesía homérica el verbo πέμπω (y sus derivados) designa con frecuencia la intervención benévola de algún ser que ayuda o escolta al viajero en su retorno al hogar (νόστος). Con esto se relaciona la figura de Hermes como conductor de las almas al Hades (“psicompompo”, Esqu. *Eum.*, v. 91). Por lo demás el verbo πέμπω suele vincularse con el viaje al Hades; cf. *Il.* XXI, 48; *Od.* IX, 524.

Lo contrario del regreso a la patria (νόστος), de la escolta, del acompañamiento, de la protección divina (πομπή), es el andar errante y extraviado (πλάνη).

βῆσαν: “descendieron”; nuevo cambio del tiempo verbal; el aoristo designa, frente al imperfecto, la singularidad y anterioridad de una acción. Resulta más consistente el texto si hacemos valer estas distinciones gramaticales, aun a sabiendas de que la lengua homérica utiliza a menudo el imperfecto y el aoristo de manera indistinta; cf. Chantraine II, §§ 287-288).

ἄγουσαι: “conduciendo(me)”; en consonancia con la sintaxis homérica, el participio encierra la idea verbal fundamental; de él dependen tanto el pronombre en acusativo (μ᾽) como la preposición (ἐς); por el género y el número concuerda con “yeguas”.

πολύφημον: “rico en voces”; aunque Homero conoce este adjetivo sólo como voz activa: “que dice muchas cosas” (cf. *Od.* XXII, 376; II, 150), aquí parece razonable entenderlo de manera pasiva: “objeto del hablar incesante de los mortales”, como bien se comprende, tratándose del “camino de la muerte”.

3

δαίμονος: “de la deidad”; gen. posesivo; posiblemente, no en el sentido de que conduzca hacia ella, sino de que ha sido determinado por ella. Esta deidad es la que asigna a cada cual su destino: la μοῖρα. Se trata de la divinidad que preside los nacimientos, la que todo lo rige en orden a la mezcla y la separación y cuyo sitial se halla en lo puro del éter (αἰθήρ). El camino de la deidad es el que conduce a la muerte, al Hades, al reino de un dios famoso por sus corceles (κλυτόπωλος).

ἣ: el antecedente de este pronombre no es δαίμονος, sino ὁδὸν, según permite inferirlo el pronombre demostrativo τῇ en el verso siguiente.

κατὰ πάντ᾽ ἄ<ν>τη<ν>: “por sobre todas las cosas, derechamente”; la corrupción del manuscrito nos mueve a aceptar la enmienda propuesta por Heyne y defendida por Coxon: así como el εἰδότα φῶτα es la antítesis de los βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν (**5**, 4), que caminan por un παλίντροπός κέλευθος (**5**, 9), así lo contrario de πάλιν τρέπεσθαι es ἄντην ἔρχεσθαι (*Il.* VIII, 399s.).

(ὁδὸν) φέρει εἰδότα φῶτα: “conduce al hombre que sabe”; se trata de un camino diferente de aquél que “frecuenta el pueblo” (ὁδόν λαοφόρον, *Il.*, XV, 682) y por el que se ve llevado un hombre cuyo saber no es el de un “iniciado”, como pretenden algunos autores, sino el de la filosofía, el de una razón diferenciada *en sí misma*, sí, pero no, todavía, *respecto de sí misma*. Lo que este hombre “sabe” es lo que puede saberse en la zona de la que parte el camino, la “intermedia”, la de la mezcla de los opuestos. Él ignora en cambio lo que sólo se sabe allí donde el camino llega a su término, a un límite, representado como un inmenso portal tras el cual se abandona el ámbito de todo lo que se manifiesta (πάντα τῶν φανερῶν), el horizonte de cuanto nos es familiar.

4

τῇ φερόμην: “a él (a ese camino) era llevado”. En relación con el camino se determina el movimiento en un triple sentido, porque él es: a) el de las yeguas (φέρουσιν, πέμπον, βῆσαν, ἄγουσαι, φέρον); b) el del “hombre que sabe”, viajando por él en el carro de Hades; y c) el de las hijas del Sol que van por delante señalando el rumbo.

πολύφραστοι: “muy atentas” (cf. Mourelatos, 22 y n. 33), antes que “muy locuaces”; las yeguas están dotadas de inteligencia propia, como las naves de los feacios, que por sí solas conducen al extraviado de regreso al hogar.

5

ἅρμα: “carro”; no se trata del vehículo para transportar carga (ὄχημα), sino del carro ligero de dos ruedas, utilizado para el combate o la carrera; todo un símbolo de la naturaleza “agonal” (Nietzsche) del mundo griego.

κοῦραι: “doncellas”; sólo más adelante (v. 9) serán identificadas con las “hijas del Sol”, esto es, con seres cuya juventud es un signo de su carácter divino.

Estos cinco primeros versos – el proemio arranca *in medias res* y omite las circunstancias relativas al ascenso del “joven” al carro de Hades (*Himno Homérico a Demeter*, vv. 16-20) – se concentran en el camino. Comienzan por las yeguas, vinculadas “conmigo”, el “hombre que sabe”, de cuyo “ánimo” se habla en el verso primero; luego se refieren al camino, que conduce y al cual aquél se ve llevado, y por último a las doncellas, que van señalándolo. Pero todos estos elementos, tanto las yeguas como las doncellas y el camino mismo (φέρει, v. 3), tienen una misma función: conducir hacia el conocimiento en el sentido de una claridad definitiva. Si uno se aparta de esta significación fundamental y pretende hallar para cada una de las imágenes un valor propio, todo se vuelve confuso e inconsistente. Sólo aquélla función funda la unidad elemental que persiguen las reiteraciones. Adviértase que las yeguas *conocen* (llevan, guían, son inteligentes), que las doncellas *conocen* (señalan en rumbo) y que también el hombre llevado *conoce* (es “el hombre que sabe”).

Sería fácil suponer que se trata de un viaje hacia la luz (símbolo del conocimiento) en el carro del sol; en realidad, tratándose de un *mortal*, el único viaje posible, fuera del reino de los vivos, es el que se realiza en el carro de la muerte o de Hades. Esto explica las palabras de la

diosa al recibirlo (v. 24ss.): que no es un “hado funesto” quien lo ha conducido hasta la casa de la noche.

En cuanto al lenguaje resulta sorprendente, en esta primera sección del proemio, no ya la acumulación de formas verbales (φέρουσιν, ἱκάνοι, πέμπον, βῆσαν, ἄγουσαι, φέρει, φερόμην, φέρον, τιταίνουσαι, ἡγεμόνευον), sino la reiteración de palabras: Ἵπποι (vv. 1, 4), φέρω (vv. 1, 3, 4), με (vv. 1, 2, 4), ὁδὸν (vv. 2, 5), τῇ (v. 4), prefijo πολυ- (vv. 2, 4). Por obra de estas reiteraciones la dicción se vuelve compacta y adquiere el carácter monumental propio del estilo arcaico.

LA MARCHA (VV. 6 – 10)

Si la primera sección del proemio se refiere al camino, esta otra se atiene al movimiento, primero audible (“silbido”), luego visible (en el resplandor ígneo que surge del eje) y finalmente vinculado con las doncellas Helíades, las hijas del Sol, personificación de los rayos – “rayo” es en griego palabra femenina: ἡ ἀκτίς – con que anuncia él su salida (cf. Píndaro, *Ol*. VII, 70).

6

ἄξων: “(el) eje”. La segunda sección comienza, como la primera, con un sustantivo sin artículo. La ausencia del artículo es un caso frecuente en nuestro texto (v.1: ἵπποι, v. 3: εἰδότα φῶτα; v. 4: ἵπποι; v. 5: ἅρμα, κῦραι, ὁδόν; v. 6: ἄξων, χνοίῃσιν; etc.); la filología explica como un rasgo propio del lenguaje arcaico, propio de un tiempo en que los artículos determinados mantenían aún su valor originario de pronombres demostrativos. Ese lenguaje responde en gran medida a un modo vívido, sensible e inmediato de captar lo real, para el que los objetos valen siempre como seres determinados e individuales antes que como entidades genéricas cuya universalidad el uso del artículo permitiese acotar (cf. Kühner-Gerth, Satzlehre § 457, 5).

χνοίῃσιν: “bujes”; dat. pl. jónico y épico por χνοίαις. El sustantivo χνόη posee la forma paralela χνοίη usada aquí por Parménides y también por Empédocles (B 46); el caso es semejante al de χλόη (verdura tierna, hierba naciente, césped), del que existe la variante χλοίη.

ἵ<ει>: “emitía”, según la enmienda de Karsten y de Diels, unánimemente aceptada (Tarán, O’Brien, Coxon).

σύριγγος ἀυτήν: “un silbido de flauta”; la palabra σῦριγξ posee dos acepciones: “agujero del cubo” o del buje (pieza central donde se insertan los radios de una rueda y que gira sobre el eje) y “siringa” (caramillo). Sintácticamente, el genitivo σύριγγος puede depender ora del verbo (“emitía”), ora del sustantivo en acusativo (“silbido”); así lo hace Coxon, para quien, apoyándose en un pasaje de Ésquilo (*Suppl.* 181), el eje en los cubos – y no los cubos mismos (cf. Ésquilo, *Sept.* 153) – emite el sonido.

7 (*versus spondiacus*)
αἰθόμενος: “ardiendo”; éste es el único rasgo del carro en que Parménides se detiene como algo extraordinario; la celeridad pasmosa con que avanza hace que el eje, además de silbar, eche llamas.

δινωτοῖσιν: este adjetivo verbal (cf. δινέω) aplicado a las ruedas parece significar “recubiertas de metal” (así, en relación con el carro de Diomedes, *Il.* XXIII, 503) o “con tiras de metal” (cf. V, 724s.); sólo más tarde cobró la acepción de “bien torneado” consignada por LSJ y por Diels. (Coxon).

8
ὅτε: “cuando”

σπερχοίατο: aunque en tiempo presente (3ra. p. pl. opt. pres. épico), esta forma tiene valor de imperfecto, “se precipitaban”, “se daban prisa” (optativo “oblicuo”).

El giro homérico ὁπότε σπερχοίατο (*Il.* XIX, 317; *Od.* XIII, 22) muestra el uso del optativo para indicar la simultaneidad de una acción con otra (cf. O’ Brien, pág. 10, *ad loc.*).

πέμπειν: “para escoltar(me)”, infinitivo final.

9
ἡλιάδες κοῦραι: la acción de escoltar o de acompañar, atribuida en el v. 2 a las yeguas, es asignada aquí a “las hijas del sol”. Éstas, según Homero, y si prescindimos de Circe, nacida de una madre diferente, son las ninfas Faetusa, Egle y Lampetie (cf. Schol. *Od.* XVII, 208), que apacientan las vacas y ovejas paternas en la isla Trinacria (*Od.* XII, 131ss.). Hesíodo elevó su número a siete (fr. 311) y les encomendó el cuidado de los caballos de su padre; fueron ellas

quienes, contra la voluntad de este último, los uncieron en una hora trágica para que los guiase su hermano, Faetón.

δώματα νυκτὸς: "casas de la noche" (plural poético). Diels reconoció en esta expresión un eco hesiódico (*Teog.* 744), pero la que aquí aparece como "casa de la noche" es, al mismo tiempo, la casa del día, esto es, la de un lapso que comienza con la salida del sol e incluso con la luz de la aurora. Según un testimonio antiguo (D. Laercio IX, 23), Parménides fue el primero en descubrir que el astro matutino (φωσφόρον, "lucífero") y el vespertino (ἕσπερον, "véspero") son uno y el mismo.- Aunque las doncellas abandonan la casa de la noche, éste no es un viaje al cielo, sino a los confines de la tierra, a la región donde nace el día y también la noche.

La antítesis "noche" / "luz", además de anticipar la de las dos "formas" o principios cosmológicos así denominados (νύξ – φάος) en la Segunda Parte del poema, revela que la cosmología del proemio está vinculada con el ámbito de la opinión.

10

ἐς φάος; "hacia la luz" indica la dirección del movimiento de las doncellas, que salen de la casa de la Noche y se dirigen hacia la luz, para escoltar al hombre que sabe. La luz no es, por lo tanto, el destino del viaje sino la región desde donde comienza.

ὠσάμεναι . . . καλύπτρας: las Helíades apartan los velos de sus cabezas y avanzan más velozmente al llegar al ámbito luminoso que es su morada natural; ahora impulsan a las yeguas de tal modo en su marcha, que el eje comienza a silbar y a despedir llamas y ellas mismas reemplazan a aquéllas como sujetos del verbo πέμπω.

ὠσάμεναι κράτων ἄπο: el mismo verbo (ὠθέω) y la misma preposición, también en anástrofe, se repiten pocos versos más abajo (v. 17).

LA LLEGADA (VV. 11-21)

El "hombre que sabe" llega hasta el portal celeste, que está cerrado. Tras él lo aguarda el verdadero saber y en esa dirección – i.e., en la del origen unitario del día y de la noche, cuya oposición domina todas las formas del conocer propio de los mortales – crece su deseo. Las Helíades se hallan al servicio de ese saber, puesto que ellas abren a los hombres el camino de la sabiduría (Píndaro, *Peán* IX, 1-4).

11

ἔνθα: “allí”. ¿Cuál es el lugar mentado por este adverbio? ¿El “cielo”? Las palabras ἔνθα πύλαι recuerdan una expresión épica referida a las puertas del Tártaro (*Il.* 8, 15; Hesíodo, *Teog.* 811), la prisión de los Titanes rebeldes contra el poder de Zeus, el lugar donde se hallan las fuentes y los términos de las cosas todas, representado como un enorme abismo.

πύλαι: no se trata de dos “puertas”, sino de un gran portal de dos hojas. Éste no se halla situado entre dos caminos (cf. Fränkel, *W.u.F.*, pág. 161, n. 3) y sus hojas, al abrirse, dejan salir y entrar, alternativamente, el día y la noche, porque detrás de ellas, en el Tártaro, están las raíces de todo lo que se manifiesta.

Las palabras siguientes son una cita casi textual de un verso perteneciente a la descripción homérica de la Lestrigonia (*Od.* X, 86), aquella región fabulosa que no conoce las tinieblas de la noche. Pero Parménides no se refiere a los opuestos “día” y “noche” o “luz” y “tinieblas” del modo en que lo hacen Homero y Hesíodo, o la cosmología posterior; tampoco contrapone la oscuridad del Hades a la luz divina del mundo humano, sino, por el contrario, la luz perpetua del mundo divino y la tiniebla relativa del mundo humano (Coxon). Este mundo humano que Parménides abandona en el carro alado que lo transporta es el verdadero Tártaro, donde el permancer atadas a un cuerpo es para las almas una forma de castigo.

κελεύθων: “de las rutas”; κέλευθος es sinónimo de ὁδός; cf. *Od.* X, 359.

12

ὑπέρθυρον: “dintel”; la palabra presenta la forma con que se la emplea en la prosa del siglo V; la lengua épica la conoce como ὑπερθύριον (*Od.* VII, 90).

ἀμφὶς ἔχει: “ciñe”, “enmarca”, por arriba y por abajo; no “por todas partes”, como en **9**, 5. No repugna a la sintaxis homérica el uso del verbo en número singular aunque tenga dos sujetos, como en este caso: ὑπέρθυρον y οὐδός (cf. Chantraine, §§ 23-24).

λάινος οὐδός: “pétreo umbral”. En Homero, los umbrales fabulosos que conducen al Tártaro (*Il.* VIII 15) y al palacio de Alcínoo (*Od.* VII, 83), son de bronce; pero éste, por el que se abandona el mundo real, es de piedra, de una materia que posee la condición de lo más inmediato, como las apariencias y las opiniones de los mortales.

13

αὐταὶ δ᾽: “pero el portal mismo”, a diferencia del dintel y del umbral.

αἰθέριαι: “etéreo”; En la visión homérica del cosmos, el éter es la región celeste situada sobre el aire y bajo el firmamento. Por ello este adjetivo no revela el elemento constitutivo de las puertas, sino su ubicación. Sin embargo la concepción cósmica de Parménides difiere de la homérica: para él el éter se identifica con una zona anular que rodea la tierra (cf. **12**), el plano inclinado por el que transitan el Sol y los planetas. Por ello, el dato de que las puertas sean etéreas no basta para pensar que están ubicadas en una región celeste: la afirmación significa antes bien que ellas regulan el paso del día y la noche, y que la eclíptica misma puede haber sido pensada por Parménides como la ruta mítica que recorren sucesivamente.

πλῆνται: esta forma verbal de presente – 3ra. persona del singular, como ἀναπτάμεναι, v. 18 – es un ἅπαξ λεγόμενον debe entenderse a partir de la forma πλῆντο (cfr. **12**, 1): aoristo de la voz pasiva del verbo πίμπλημι, “llenar”.

14

δίκη πολύποινος: “la Indicadora rica en castigos”. Según Homero (*Il.* V, 749-751), las puertas del Olimpo se hallan al cuidado de las “Horas”, una de las cuales (cf. Hes., *Teog.* 901ss.) es Δίκη, nombre que, por proceder del verbo δείκνυμι, “indicar”, “señalar”, bien cabe traducir por “Indicadora”. ¿En qué sentido? La “Indicadora” es la personificación de la justicia retributiva, aquella que restaura el equilibrio de las partes mediante el castigo debido a lo que no debe ser. Todas las cosas, animadas o no, tienen una naturaleza (φύσις) o una índole propia, que Homero designa a veces mediante la palabra δίκη. Los ancianos, por ejemplo, poseen una δίκη diferente de la de los jóvenes. Cada época de la vida tiene un modo de comportamiento que le es peculiar. Obrar en correspondencia con esa δίκη es, en rigor, “obedecer” (πειθεῖν, πειθώ). Δίκη, en cuanto es una de las Horas, “indica” con la autoridad propia de un ser divino – es hija de Zeus y de la titán Temis – lo que corresponde a cada cual; señala los límites de “lo debido”, que, no siendo “forzosos” en sentido mecánico, el hombre puede violar en un acto de desmesura (ὕβρις); ello acarrea el castigo merecido por lo que “no es” (οὐκ ἔστιν), en el sentido de “lo que no debe ser” o “lo indebido”.

Esto muestra el desacierto que significa querer comprender la justicia propia del Saber de las Musas a partir de relaciones jurídicas fundadas en leyes (νόμοι), sean éstas escritas o no, sancionadas por los hombres. Tal comprensión de la justicia, que la reduce a términos

antropológicos en desmedro de su condición cósmica o universal, hará surgir más tarde la oposición, siempre recordada por los sofistas, entre νόμος y φύσις.

La "Indicadora" es "rica en castigos" – a semejanza de las "Erinias" (lat. *furiae*), diosas hijas de la Tierra (o de la Noche), moradoras del Érebo y encargadas de la punición de los homicidas –, porque muestra por doquier "lo ilícito", "lo que no debe ser", la transgresión indebida de un límite y reclama así castigo (ποινή, lat. *poena*); de allí que permanezca siempre atenta a las medidas (μέτρα) de todas las cosas; cf. Heraclito, B 94. Tanto más cuanto que, como también lo supo la filosofía anterior, sólo el equilibrio en la distribución de las fuerzas opuestas asegura la consistencia del todo.

La "Indicadora" abre el portal sólo para que por él entren y salgan el día y la noche; si deja ingresar al hombre que busca el saber, no es sino por una gracia particular que él, según parece, no puede pedir para sí mismo – de hecho nada dice ante la diosa que lo recibe – por lo que se halla supeditado por entero a la mediación y a la ayuda de las diosas de la luz, más próximas a esta diosa por su propia naturaleza.

κληῖδας ἀμοιβούς: "las llaves sucesivas". Cada puerta (hoja) tiene su propia llave, lo cual subraya el carácter inexpugnable del reino al que se está por ingresar. El adjetivo ἀμοιβούς posee un significado análogo al del adverbio ἀμοιβαδόν (cf. v. 19). Las llaves son "sucesivas" (hipálage) porque primero abren una puerta y luego la otra.

15

μαλακοῖσι λόγοισι: "con blandas palabras"; fórmula homérica (v., p. ej., *Od.* I, 56).

16

πεῖσαν: "persuaden". La entrada al Tártaro se halla cerrada y ha de abrirse de un modo ajeno al orden natural (παρὰ φύσιν), porque no será para que se produzca el cambio entre el día y la noche; de allí la necesidad de persuasión.

ἐπιφραδέως: "hábilmente". El adverbio parece haber sido forjado por Parménides a partir del verbo homérico ἐπιφράζομαι, "intentar", "tramar", "meditar". Homero conoce los adverbios εὐφραδέως, "elocuentemente" (*Od.* XIX, 352) y ἀφραδέως, "insensatamente" (*Il.* XXIII, 426).

βαλανωτόν: "asegurado con un perno"; adj. verbal, de βαλανόω.

ὀχῆα: “cerrojo”; metátesis cuantitativa: el ac. sing. de ὀχεύς es ὀχέα (-α *longum*).

17
ἀπτερέως: “rápidamente”, i.e., sin réplica; en la lengua clásica ἀπτέρως, adverbio cuya vocal inicial es un α-*copulativum*; en el adj. ἄπτερος, -ον, en cambio, el α es *privativum* (ἄπτερος μῦθος: “palabra sin alas”, esto es, que permanece en la memoria; *opp.*: ἔπεα πτεροέντα).

ὤσειε (ὠθέω): “quisiese quitarles”; opt. aoristo, desiderativo (sin ἄν).

πυλέων ἄπο: “del portal”; anástrofe; πυλέων: sinéresis.

θυρέτρων: “del vanos; θύρετρα es no sólo “puerta” u “hoja” de puerta, sino también la abertura o el espacio que la hoja cierra.

18
χάσμ᾽ ἀχανές: “una abertura inmensa”; *figura etymologica*: tanto el substantivo como el adjetivo (α- *intensivum*) proceden del verbo χαίνω, lat. *hiare, hiscere*.

El joven que llega a la casa de la noche sólo puede recibir la enseñanza de la diosa tras haber dejado atrás las sombras de su saber meramente “humano”, determinado por la oposición entre luz y noche. Para ello ha de ingresar en un ámbito ajeno a la presencia cuanto se manifiesta. Sólo en ese inmenso vacío que *aparece* tras el portal, i.e., sólo allí donde el ver y el oír habituales *desaparecen*, cabe escuchar la palabra de la diosa y sólo esa palabra (cf. Descartes, *Meditatio* II).

ἀναπτάμεναι: “al desplegarse”; part. aor. de ἀναπετάννυμι.

19
ἄξονας: “ejes”; las hojas de este portal, como ocurría con los de ciudades y murallas, no están sujetas a los marcos con bisagras, sino con ejes de “bronce macizo” que giraban encajados en huecos o casquillos (ἐν σύριγξιν) cavados en el umbral y en el dintel.

ἀμοιβαδόν: “alternadamente”; en la lengua clásica: ἀμοιβαδίς o ἀμοιβηδίς.

εἰλίξασαι: “haciendo girar”; part. aor. act. de ἑλίσσω (> “hélice”); Parménides, lo mismo que Ésquilo, conoce este verbo en su forma jónica, *i.e.*, con espíritu suave y alargamiento de la primera vocal.

γόμφοις καὶ περόνησιν: “con espigas” (de madera) “y clavos” (de metal). Περονάω -ῶ: “atravesar”, “sujetar”.

ἀρηρότε: “ajustados ambos”; part. perf. intrans. dual de ἀραρίσκω.

τῇ ῥα: “así pues”

ἀμαξιτός (ἡ): camino de carros.

δι᾽ αὐτέων: (= δι᾽ αὐτῶν); “a através de ellas”; sinéresis.

21
ἔχον: el verbo ἔχω significa “guiar”, “conducir” con los substantivos “carro” o “caballo” por complemento directo.

EL RECIBIMIENTO (V.22S.)

22
θεὰ: “una diosa”. ¿Cuál? ¿El δαίμον del verso tercero como supone Coxon (pág. 166)? ¿La δίκη πολύποινος del verso décimocuarto, que dice Sexto Empírico? ¿La propia Ἀλήθεια, según Heidegger (*GA* 54, 6ss.)? No lo sabemos; se trata de una diosa “anónima”, aun cuando todo lo que sigue sean sus palabras. Pero no sería osado pensar que estuviese emparentada con la titán Temis y su hija Dike o que fuese la esposa de Hades, Perséfona, de quien Tiresias recibe el don de la inteligencia (*Od.* X, 493-495). Una cosa es clara, sin embargo: se trata de una diosa singular, como la invocada al comienzo de la *Ilíada*, también ella carente de toda determinación, en cuanto a su ser, su nombre, su aspecto. Pero es notable lo que señala el poema acerca de la índole la diosa en la palabra siguiente:

πρόφρων: “benévola”, “propicia” < πρό-φρήν; cf. πρόθυμος, “bien dispuesto”; con la mente o el ánimo inclinado “hacia <quien está> delante”. El apartarse del camino habitual de los mortales no obedece aquí a la “arrogancia funesta” (ὕβρις) aborrecida por Ésquilo no menos que por Píndaro; Parménides *es llevado* por la ruta solitaria que lo conduce a la “casa de la noche”.

ὑπεδέξατο (ὑποδέχομαι): recibió, acogió, hospedó.

23

ἔπος: “palabra”; este término no es un simple sinónimo de μύθος ni de λόγος. Ἔπος es la palabra dicha o expresada, la manifestación verbal de un pensamiento y, por ende, puede designar la mera palabra (cf. **8**, 52) en oposición a la realidad de un hecho (cf. Debrunner, art. λέγω, λόγος… en Kittel, *ThWNT*). En este verso integra un giro verbal que significa: “dijo”, “habló”.

FINAL DEL PROEMIO (VV. 24-32)

24

ὦ κοῦρ᾽: “¡oh, joven!” Se trata, como en Homero, de una invocación honorífica, que apela no sólo a la juventud, sino también al valor y al linaje del así interpelado. En este caso no mienta la juventud corporal; Parménides ha llegado a la “casa de la noche” sin haber muerto, pero por eso mismo su cuerpo se halla como transfigurado, en la edad de la plenitud del vigor físico, sin los impedimentos de la niñez ni achaques de la vejez. La edad cronológica carece aquí de importancia, lo mismo que cuando se trata de los dioses. Resulta completamente ocioso aferrarse a esta expresión para hacer conjeturas acerca de cuándo podría haber escrito Parménides su poema.

El recién llegado es saludado como un joven – jóvenes han sido también las Helíades que lo guiaron – cuyos caballos y cocheros son inmortales; como κοῦροι han representado los escultores y pintores griegos a sus dioses; como jóvenes que no envejecen por ser inmortales. Lo mismo que el don, ajeno al orden del tiempo, que la diosa otorgará al punto a quien lo escucha.

ἀτανάτῃσι: el adjetivo califica tanto a ἡνιόχοισιν como a ἵπποις. “Inmortales” son también, según Homero, Janto y de Balio, los caballos de Aquiles (*Il.* XVI, 148-154).

συν-ήορος, ον = συν-άορος: “que acompaña”, “unido a”.

25

En las palabras de este verso resuenan las del primero del proemio. El primer hemistiquio es idéntico en ambos casos, con la sola excepción del pronombre σε. La diosa habla por sí en primera persona y en tiempo presente.

ἱκάνων: participio presente; cf. v. 1.

ἡμέτερον δῶ: no se trata de una casa propia de la diosa, sino de una habitada por ella junto con otros seres: el Tártaro.

δῶ: esta forma alterna, en nominativo y acusativo, con δῶμα, “casa” (lat. *domus*).

La diosa habla con el joven tras haberle dado la mano, sin que nada más sepamos de ella, fuera de que lo recibe con benevolencia, signo de que el viaje, y el consiguiente alejamiento respecto del mundo y de las ocupaciones de los mortales, por parte del recién llegado, no obede a una ambición “titánica”, cuyas consecuencias son siempre funestas.

Tras el saludo, la atención permanece fija en las palabras de la diosa. A partir de este punto, todo lo que sigue es el discurso ininterrumpido pronunciado por ella.

Puesto que la diosa habla en primera persona, el saber que ella revela ha de responder por sí mismo y por la conveniencia de este Proemio. Parménides no se propone hacer comprensible o creíble el camino de su experiencia con argumentos plausibles para la conciencia cotidiana. ¿Quién habría de aceptar un relato semejante, el de un viaje en el carro de Hades?

26

χαίρ(ε): “alégrate”; voz habitual de saludo (lat. *ave*); pero Parménides ha llegado al Hades, a un sitio que para los hombres es no sólo la “casa de la noche”, sino la de la muerte, y por ello la diosa dice por qué motivo debe alegrarse.

ἐπεί: este “porque” o “puesto que” resulta ajeno a la fórmula habitual del saludo; la necesidad de la justificación estriba, en este caso, en el hecho de que, según la creencia tradicional, atestiguada por Homero, por Simónides y por otros poetas, nadie llega a la “casa de la noche” (o “del olvido”, Λήθης δόμοι, Simónides, D 184, 6), sino por obra de la “parca funesta” (μοῖρα κακή).

προὔπεμπε νέεσθαι: “envió a recorrer”; ahora advertimos que el haber llegado al lugar de la revelación de la diosa no se ha debido sólo a la actividad de las yeguas ni de las helíades, sino a la decisión de Temis y Dike (v. 28). Νέεσθαι, un infinitivo final, significa también “retornar” (cf. νόστος). Parménides ha sido buscado, de un modo ajeno al orden natural de las cosas, para ser conducido a una región no extraña y ajena, sino propia: la morada del “hombre que sabe”, la del νόος, un lugar que es, por ende, las antípodas de la región del olvido. (La raíz verbal *νεσ-, significa “sanar”, “salvarse” y se conserva en el verbo alemán *ge-nes-en*, “convalecer”).

27

τήνδ᾽ ὁδόν: se trata del que acaba de ser recorrido; ὁδός es, como κέλευθος, una vía que tiene principio y fin, a diferencia de las “sendas perdidas” (*Holzwege*), donde el preguntar no conoce respuestas, ni el buscar el don de un hallazgo definitivo.

ἐκτὸς πάθου: no “fuera del sendero”, sino fuera del trajinar, del ir y venir (cf. Kullmann 1958:159s.). El camino del hombre que sabe es el de la soledad (así lo pide el “destino humano”; cf. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, § 518). Pero en ello no hay “misantropía”, sino un amor, un anhelo (ἱκάνοι), que los hombres por la mayor parte ignoran y por eso mismo no comprenden. El apartamiento de la filosofía respecto del ver, del oír y del obrar inmediatos obedece a una desmundanización del pensar reclamada por la índole de su objeto.

28

ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε: “sino la Fundadora (la que señala lo que debe ser), y también la Indicadora (la que castiga lo que no debe ser)”. Θέμις no es una norma u orden cualquiera, sino una que, habiendo sido instaurada por sanción divina, es bueno obedecer. Algo análogo ocurre con δίκη, que no es lo abstracto de la conformidad con una ley positiva, sino la justicia retributiva que castiga toda violación de la “parte” asignada a cada cual.

Δίκη es una hija de Zeus; su nombre procede, etimológicamente, del verbo δείκνυμι, “mostrar”, “señalar”, “indicar”. ¿Qué cosa? En el caso de Δίκη, “lo que no debe ser”, “lo que es como no es debido que sea”, aquello que, en consecuencia, ha de corregirse, mediante un castigo si es necesario, para que “lo debido”, lo que es θέμις, lo sancionado desde siempre como justo, en efecto, “sea”.

La diosa Δίκη fue quien abrió al "joven" el portal; ella y Θέμις – no Hermes, el "psicompompo" – le hicieron recorrer el camino que conduce al saber. La presencia de aquél en el Hades contraviene el orden establecido, por cierto, según el cual hay que haber muerto para llegar a ese reino, pero no el orden bueno de la justicia divina. Aquí lo decisivo ha sido no la violencia del esfuerzo propio, sino la docilidad ante el obrar de unos seres divinos convertidos, en virtud de un don singular, en guías del "hombre que sabe".

χρεὼ δέ: "pero es necesario". Tanto θέμις como δίκη son, de suyo, la necesidad misma en el sentido de lo debido, o bien, de aquello "sin lo cual no se da lo bueno" (Aristot., *Met*. XII, 1072 b 12; cf. XI, 1064 b 33; Platón, *Tim*. 69 A). De allí que lo "necesario" a que se refiere la diosa que interpela al joven, lejos de suponer alguna especie de coacción o de violencia, sólo guarde relación con la forma del saber, tal como se desprende de lo que sigue.

πάντα πυθέσθαι: "(que) conozcas todo"; también para esta expresión hay un precedente homérico (cf. el episodio del encuentro de Menelao con Proteo, el sabio "anciano del mar"; *Od.* IV, 494).

Lo decisivo, para "el hombre que sabe", no consiste en conocer esto o aquello, sino "todo"; tanto más cuanto que él aquí, en la "casa de la noche", *nada* sabe; en tal condición viene al encuentro de un saber omniabarcante, comparable sólo con el de las Musas homéricas (*Il.*, II 485); sólo que el "todo", en este caso, no es el ya conocido por la filosofía anterior, ni por la "Docología" (Tales, Anaxímenes, Jenófanes) ni por la "cosmología" (Anaximandro, Pitágoras, Heraclito); aquí no se trata, en efecto, del todo de lo que se manifiesta (πάντα τῶν φανερῶν), sino de uno determinado mediante lo simple de una contraposición – ἠμέν (v. 29), ἠδέ (v. 30) – en virtud de la cual se divide y dispone lo que sigue, pues ya la distinción, familiar al pensamiento griego, entre lo que se manifiesta (τὰ φανερά) y su "naturaleza" (φύσις), queda superada por otra, determinada, en lo fundamental, por la constitución del saber humano y por su objeto primordial: la verdad.

Aquí se habla de dos lados, de los cuales uno es primero, puesto que determinante frente al otro. Si los opuestos de la cosmología y la docología poseen un mismo rango, tal como ocurre, por ejemplo, con "luz" y "noche", la diosa se refiere ahora a una oposición ignorada por los pareceres de los mortales, donde uno de los opuestos es el fundamento del otro. El punto de partida, lo *primero* en sentido propio, sólo puede ser "el corazón de la verdad". Así lo muestra también el modo negativo del que se sirve para caracterizar las opiniones de los mortales ("donde no hay convicción verdadera"), que remite a lo otro que ellas.

ἀληθείης: "de la verdad"; el uso de esta palabra en otros pasajes del poema (**3**, 4; **8**, 51) muestra que no designa un predicado del pensamiento o del lenguaje, sino una realidad objetiva (cf. Platón, *Rep*. VI, 511 E).

¿Qué significa esta palabra fundamental del pensamiento heideggeriano? ¿El desocultamiento de la totalidad de lo que se manifiesta? Seguramente no. Parménides ha sido arrebatado del mundo de los fenómenos. Aquí la verdad ya no es la de "lo que se manifiesta"; aquí no hay un desocultar, porque tampoco hay un ocultar, un κρύπτειν por parte de una φύσις. Pero tampoco cabe pensar en un "encubrir" o "embozar" (λήθειν), tal como se halla presente por doquier en las relaciones humanas. ¿Qué significa entonces ἀλήθεια en este contexto? Nos lo dice la voz media del verbo λήθειν, "encubrir uno algo a sí mismo", "olvidar"; ἀλήθεια es lo que no puede olvidarse, lo que ha de ser siempre pensado, conviene a saber, la diferencia entre "cómo tiene que ser" y "cómo no tiene que ser" (cf. **3**). La ἀλήθεια de que habla la diosa remite a lo que señalan los nombres de Temis y Dike y en ningún caso a la trivialidad del entendimiento filosófico que traduce ἀλήθεια por "reality" (cf. Boeder 1997).

εὐπειθέος: "persuasivo"; este adjetivo, cuyo uso está bien atestiguado por la literatura del siglo V (cf. E. Fraenkel 1950: v. 274, nota), además de ser "enteramente apropiado en este contexto" (Coxon), ofrece una antítesis congruente con lo que sigue – τῇς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής – y rima con **3**, 4. La variante εὐκυκλέος, "bien redondeado", preferida por Diels-Kranz y adoptada por Heidegger, no figura en los testimonios antiguos y parece haber sido forjada tardíamente a partir de la comparación del ente con una "esfera bien redonda" (**8**, 43). La variante, εὐφεγγέος ("bien iluminado"), por su parte, procede de una lectura o redacción platonizante del poema, empeñada en introducir en él la noción de la "luz interior"; su única fuente es Proclo y ha sido unánimemente desestimada.- Entendida a la luz del pensamiento de Parménides, esto es, a la luz del Saber de las Musas, la verdad es εὐπειθές, no constriñe, no se impone por el rigor de la lógica, sino por ser persuasiva.

ἀτρεμές: "inestremecible", "imperturbable"; este adjetivo, *lectio difficilior* frente a ἀτρεκές ("exacto", "certero"), está abonado por los mejores manuscritos y anticipa la determinación del ente como fijo e inmóvil (**8**, 4, 26, 38).

ἦτορ: este “corazón” no es un órgano corporal (καρδία, φρήν), sino el lugar donde el alma y el pensamiento tienen su sede propia. La diosa lo denominará más adelante “intelección” (νόημα). “El uso metafórico de ἦτορ es propio ya de la épica arcaica” (Heitsch, 137). “De la verdad *persuasiva* el *imperturbable* corazón”: quiasmo.

30

ἠδὲ βροτῶν δόξας: “por otro, las opiniones de los mortales”. El todo que habrá de conocer el “hombre que sabe” no es el de la verdad, ni tampoco el de la distinción entre lo verdadero y lo falso, sino entre lo verdadero y lo no verdadero, entre la verdad (que es una) y las opiniones de los mortales (que son siempre múltiples). Porque sólo éstas, a diferencia de lo falso, militan contra el reconocimiento debido al ser de “lo que es” y, por ende, contra la *conditio sine qua non* de todo saber genuino. Las opiniones constituyen una amenaza no para Temis y Dike, sino para el *reconocimiento* que les es debido; es él el que se ve impugnado o impedido por las opiniones. La situación vuelve a repetirse, *mutatis mutandis*, en la esfera de la Submodernidad, donde la aniquilación del “reconocer” se ha vuelto una condición fundamental del conocer. El punto de partida parmenídeo, en cambio, se halla en el “reconocer”, no en el mero “conocer”.

Puesto que se trata del “todo”, las opiniones no pueden quedar libradas a sí mismas. N.B. La oposición de que aquí se trata es, en rigor, la que media no entre la verdad y las opiniones, sino entre “el corazón de lo imposible de olvidar” y las opiniones. Tal corazón es “lo sabido”, “lo que es” o “el ente”, al margen de que se manifieste o no.

βροτῶν: βροτοί son los mortales abandonados a sí mismos, a diferencia de los θνητοί, mortales en relación con los “inmortales” (ἀθάνατοι). La segunda parte del poema (διάκοσμος ἐοικός, **8**, 60) versa precisamente sobre las δόξαι βροτῶν, juicios humanos acerca no de objetos cualesquiera, sino del κόσμος, i.e., de algo cuyo conocimiento pertenece a un ámbito de suposiciones y probabilidades. Sólo porque se trata de juicios referidos al *todo* la diosa los tiene en cuenta, aun cuando carezcan de “convicción verdadera”.

La precisión del discurso de la diosa es asombrosa: ella no dice que el corazón de la verdad esté reservado al “saber de los inmortales”, como acaso pudiera esperarse; ese corazón es un saber de tal índole que, siendo divino, no por eso es inaccesible al hombre. Esto implica, con respecto al mundo arcaico de las creencias tradicionales una ruptura que, en razón de su propia necesidad, la filosofía griega posterior no hará sino consolidar. El nombre de “Zeus” ya no aparece en el poema de Parménides (cf. Heraclito B 32), y esta ausencia resulta no menos elocuente en la “dialéctica” platónica y en la “teología” aristotélica.

πίστις ἀληθής: "convicción verdadera"; las opiniones se caracterizan por una privación: carecen de la seguridad de lo imposible de olvidar. El substantivo abstracto πίστις, lat. *fides*, se emplea en relación con personas, relaciones y cosas para designar: a) la confianza subjetiva que uno tiene en relación con algo; b) la confianza objetiva que alguien o algo despierta en uno. "Alguien o algo", esto es, una persona o bien una palabra (lo dicho por alguien) (cf. *ThWNT* ad voc. πιστέυω). Un antónimo de πίστις es "engaño" (δόλος, ἀπάτη), ante el cual no es fácil defenderse porque también él puede presentarse de manera persuasiva (cf. **8**, 50: κόσμος ἀπατηλός).

La oposición entre la finitud del conocimiento humano y el verdadero saber, no atado a ninguna "perspectiva", aparece ya en Homero, en una de las invocaciones a las Musas (*Il*. II, vv. 484-486) y más tarde de manera expresa en Jenófanes, i.e., en la posición final de la "Docología". En el caso de Parménides, tal oposición no descansa ya sobre la diferencia que media entre lo divino y lo humano, sino en la naturaleza propia del objeto del saber. Esto es algo decisivo y por ello tanto Platón (cf. *Rep*. 477 D) como Aristóteles (cf. *Anal. Post.* I 33, etc.) habrán de distinguir las especies del conocimiento según la índole del objeto respectivo.

31

καὶ ταῦτα: "también esto"; el todo que Parménides habrá de conocer es de naturaleza triádica: por un lado, no la verdad, sino su "corazón"; por otro, no lo falso, sino una especie de saber, carente de garantía: las opiniones de los mortales. Pero para que un hombre conozca la verdad es necesario exponerle no sólo su opuesto – las mentadas opiniones – sino la crítica del modo en que esto mismo surge o se origina en consonancia con la capacidad de conocer propia de un mortal. Tal crítica no forma parte, en rigor de las opiniones de los mortales. Por eso el todo que Parménides ha de conocer no se agota en lo simple de una oposición; sólo resulta completo en cuanto pone al descubierto, a la luz de tal diferencia entre la verdad y su opuesto, el origen del parecer humano y de la fuerza de persuasión que le es propia. "Tambien esto", vale decir, cómo la materia de la opinión, las cosas que integran el todo de lo que se manifiesta, fueron aceptadas necesariamente como válidas a pesar de carecer de "convicción verdadera". Las opiniones de los mortales son expuestas puntualmente para poner al descubierto su parcialidad y su carácter relativo a partir del modo en que se generan. El contenido de las opiniones es esencialmente plural (τὰ δοκεῦντα); desde un comienzo se trata, cuando menos, de una dualidad: luz y noche.

El discurso de la diosa consta pues de tres partes: (1) el corazón de la verdad, (2) las opiniones de los mortales, (3) el origen de estas últimas. Henos aquí ante un todo articulado por un pensamiento que considera de manera exhaustiva la relación del conocer frente a su objeto

propio: la verdad. Tal relación puede ser aquella cuyo término es la verdad, o bien la que se funda en una verdad sólo aparente, que se descubre como tal a la luz de la primera; y ésta, por su parte, se legitima y afirma en su derecho frente a la opinión, al mostrar que la relación con la apariencia es un rasgo constitutivo del conocer humano.

El camino del discurso de la diosa se cierra de este modo formando un círculo (cf. **2**): con la crítica de las condiciones que determinan el conocimiento humano retorna al comienzo, al principio, a la única relación adecuada ante la verdad. Entre los dos contrarios no hay una relación de equipolencia, pues uno de ellos es el fundamento del otro. La oposición en cuanto tal no surge, en efecto, de los pareceres de los mortales, sino de lo primero "en sí": el corazón de la verdad.

μαθήσεαι: "aprenderás"; si la diosa habla de un "llegar a saber" que implica conocer las opiniones de los mortales, no se trata, en rigor, de ellas mismas, sino de cómo su contenido – lo opinado, la materia de ese pretendido "conocer", cuya forma es precisamente la δόξα – viene a gozar de un reconocimiento incondicionado. A diferencia de la necesidad (χρεώ) del "conocimiento del todo" (πάντα πυθέσθαι, v. 28), esto es, de la distinción entre el corazón de la verdad, las opiniones de los mortales y la razón de ser de su validez, esta otra μάθησις no es necesaria, sino meramente posible.

δοκεῦντα: no "opiniones", sino su contenido, esencialmente plural y, por eso mismo, "falso". Cf. Heraclito B 28.

32

χρῆν: "fue necesario"; el "imperfecto" como tiempo de esta forma verbal – reaparecerá luego en la segunda parte del poema, en relación con las opiniones de los mortales – remite a la primera fase del despliegue histórico de la filosofía griega.

δοκίμως: adverbio forjado a partir del adjetivo δόκιμος, usado tanto en la poesía como en la prosa, desde Heraclito en adelante; significa: "aceptable", "aceptado" y, por ende, "notable", "confiable", "válido".

διὰ παντός: "por entero", "integramente".

πάντα περ ὄντα: “siendo, sin excepción, todas las cosas”; en ello radica la enorme fuerza de persuasión que las opiniones ejercen sobre los mortales; ellas se extienden, en efecto, sobre la totalidad de cuanto se manifiesta. El afán de comprender esta totalidad de manera exhaustiva, a partir del fundamento del manifestarse, llevó a identificar la interpretación con el todo de la verdad. Por eso hay que exponer cómo surgen las opiniones de los mortales y cómo estos han otorgado “ser” y, por tanto, verdad, al objeto de sus pareceres; un objeto que es “todas las cosas”. Ese “ser”, ese “siendo”, tal como lo predica el opinar, es aquí la piedra escándalo, porque ¿cómo admitir que el contenido caduco y plural de las opiniones o de los pareceres “sea”? Cf. **17**.

2 (5 DK)

ξυνόν: “igual”, “común”, “indiferente”; una acepción inusual del adjetivo en función adverbial, empleado como sinónimo de ὁμοῖον o bien de ταὐτό, tal como lo hace Heraclito en B 103.

La única fuente del fragmento, Proclo, lo cita fuera del contexto original. Lo dicho se refiere a las tres partes del discurso de la diosa, consideradas como un todo (Coxon).

3 (2 DK)

Comienza la exposición relativa al “corazón de la verdad”, esto es, al lugar propio del saber. El acceso al mismo presenta la forma de una encrucijada (τρίοδος) que obliga a una decisión. El camino ya recorrido por Parménides pertenece al ámbito de lo que se muestra o aparece y se bifurca ahora en el sentido de una oposición (cf. *Teog.* 911: ἐν τριόδῳ δ᾽ἕστεκα· δυ᾽ εἰσὶ τὸ πρόσθεν ὁδοί μοι).

La diosa explica al joven la naturaleza de los dos caminos que se abren ante él. Por un lado el camino “cómo es”; por otro, el camino “cómo no es”. Sólo después de haber rechazado completamente este último, le hará ver la naturaleza del camino que él, como mortal, ha tenido que recorrer y que, en este punto de la decisión, ya ha dejado atrás (cf. fragmentos **5** y **7**). La diosa amonesta al joven, poniendo ante sus ojos lo incierto del camino andado. Sólo entonces puede dar por concluida la preparación para avanzar por el camino que queda, que es el decisivo.

El saber acerca de la verdad se despliega, a partir de esta situación de encrucijada, en tres secciones: 1) el camino “cómo no es”, o la verdad sobre lo que en modo alguno es verdadero; 2) el camino “cómo en cada caso es y no es”, o la verdad sobre lo verdadero de manera infundada, parcial y pasajera; 3) el camino “cómo es”, o la verdad sobre lo necesariamente verdadero.

1 (cf. Mansfeld 1966)
εἰ δ᾽ ἄγε: “ea pues”

τῶν ἐρέω: “de ellos hablaré”; el uso del genitivo con verbos de decir es normal en la lengua épica (cf. *Od.* XI, 174) por lo que la enmienda del manuscrito propuesta por Karsten (δ᾽ ἄγ᾽ ἐγὼν) aceptada por Diels y varios editores resulta innecesaria (Coxon).

κόμισαι … ἀκούσας: “hazte cargo ... al escuchar” (o “en tanto escuchas), lo cual equivale a decir: “debes pensar ... mientras escuchas”. Véase otras expresiones análogas en Hesíodo, *Op.* 27 y en Empédocles, B 4, 3. La diosa no entabla con el joven una relación de naturaleza “dialógica”; no le pide que hable y opine, sino que escuche.

μῦθος: no es sinónimo de “palabra” (λόγος); remite al contenido de la misma; su acepción fundamental es “pensamiento” (cf. Stählin en: *ThWNT* ad voc. μῦθος).

2
ὁδοί: el saber no puede sino exponerse según un orden sucesivo, lo cual explica el sentido de la metáfora. Ese orden recibirá luego, con Platón, para quien la filosofía es un “viaje” (*Rep*. VII, 532 b, 532 d, 533 c) y el saber dialéctico un “camino”, el nombre de μέθοδος (cf. *Fedón* 79 E), acuñado, según parece, por él mismo.

μοῦναι: la diosa dice por sí misma cuáles son los “únicos” caminos que cabe inteligir, porque fuera de ellos no hay otros. Siendo opuestos y no dos soluciones “posibles” para un mismo problema, ante ellos sólo cabe una disyunción. El pensar comienza por un todo articulado en la forma de una oposición.

διζήσιος: “de la indagación”; los caminos llevan a lo que hay que saber, esto es, a la constitución de la verdad. El sustantivo, que aparece sólo en Parménides y sólo en el giro ὁδὸς διζήσιος (cf. **5**, 3), procede del verbo δίζημαι, conocido por la lengua épica. Puede haber sido forjado por el propio Parménides para oponerlo a la ἱστορίη de la filosofía precedente. Del substantivo ζήτησις sólo hay testimonios a partir de la segunda mitad del siglo V (Coxon).

La indagación a lo largo del camino de la persuasión es la tarea del oyente. Persuadirse significa aquí hallar razones, sin que para ello el pensamiento apele a algo exterior a él, cosa que bien puede ocurrir cuando se trata de conocer “causas”. Con las razones, el pensamiento

permanece *cabe sí mismo* y hace valer así lo que habrá de ser, en lo sucesivo, un rasgo característico de la actividad de la razón "filo-sófica" (Boeder).

εἰσι νοῆσαι: "hay que inteligir" o, también, "hay que captar"; en consonancia con el uso homérico, el verbo νοεῖν ("percibir", "comprender", "darse cuenta"), designa siempre, también para Parménides, una aprehensión intelectual, sea razonada o intuitiva. (Cf. Snell 1978:41).

El uso de las formas finitas de εἶναι, seguidas de un infinitivo transitivo, cuyo objeto debe entenderse a partir del sujeto del verbo finito, es un giro idiomático propio del siglo V, que se mantiene posteriormente; véase, por ejemplo, Esquilo, *Persas* v. 419: θάλασσα δ᾽ οὐκέτ᾽ ἦν ἰδεῖν. (Coxon).

Parménides no se encuentra ante una situación de carácter vital, por así decir, donde es él quien debería decidir. Estos dos primeros versos declaran brevemente qué ha de hacer la diosa y qué el joven presente ante ella. La diosa ha de hablar; ella es quien sabe y quien tiene la palabra (μῦθος); el joven se limitará a oír esa palabra y a hacerse cargo de ella. Pero la diosa no lo obliga a guardar silencio; éste, lejos de serle impuesto por ella, se impone por sí solo en virtud del reconocimiento debido a quien en lugar de manifestar su "punto de vista" acerca de esto o de aquello, decide comunicar lo ya sabido por él en relación con la verdad.

Los dos primeros versos hablan de dos caminos; el tercero y el cuarto se refieren al primero de ellos y los versos siguientes al otro. El fragmento consta pues de tres partes: a (vv. 1-2), b (vv. 3-4) y c (vv. 5-8), dos de las cuales, la segunda y tercera tienen una misma estructura sintáctica. En ambos casos, el primer verso nombra el camino de que se trata. El paralelismo verbal resulta, en este caso, particularmente claro. Los caminos son opuestos entre sí. A continuación, cada uno de los caminos recibe un predicado propio: si uno es el "de la persuasión", el otro es aquél donde nada puede aprenderse. Y por último, cada uno de esos predicados se ve justificado mediante una proposición introducida por la partícula γάρ (vv. 4 y 7).

La oposición de los caminos está indicada por las partículas correlativas μέν (v. 3), δ(έ) (v. 5). Ambos son designados de manera doble, puesto que mediante dos giros en cada caso, vinculados por las partículas τε καί, que, a diferencia del simple καί, introducen siempre algo distinto de aquello que las precede; en este caso, un nombre que en lugar de ser un simple sinónimo del ya dado es una explicitación del mismo.

ὅπως ἐστίν: frente a la traducción socorrida de estas palabras por “que es”, que sólo resulta admisible cuando ya se sabe de qué se trata o cuál es el sujeto a que se refieren, porque de lo contrario carece de sentido – Parménides evita vincular el “es” (ἔστι) con un sujeto; nunca dice: “(el) ente es” ni, mucho menos, “(el) ser es” y ni siquiera “el ente es así o así” (incorruptible, por ejemplo) – Boeder ha observado que ambas palabras, cuando se las emplea, como en nuestro caso, en relación con la verdad, sólo pueden significar “cómo es”; tal es también el modo en que las usa la lengua homérica. Pues, en efecto, sólo se dice y se sabe “la verdad” de algo, o de un cierto hecho o suceso, cuando se sabe “cómo es”. Y este camino, el de “cómo es”, no es simplemente el “primero”, sino el primero *para el inteligir*. Cf. **8**, 2: el camino ὡς ἔστιν.

Por lo que atañe al infinitivo “ser” (εἶναι), Parménides prefiere la forma finita “es”, porque en ella se encuentra lo determinado del presente, de lo ya decidido. Si se prescinde del fragmento **4**, donde εἶναι se halla enfrentado a νοεῖν, y del infinitivo εἶναι utilizado por razones sintácticas, Parménides sólo dice “ser” cuando se refiere a la incomprensión de los mortales ante la diferencia entre “es” y “no es”. Si se quisiese señalar un sujeto para el ἔστι, habría que pensar en el [τοῦτο] αὐτό del fragmento **4**, un “esto mismo” que se ha de inteligir y que ha de ser; ese “mismo” es el “cómo es” que, en su forma desplegada o refleja: “cómo no es, no es”, se identifica con la verdad necesaria.

ὡς οὐκ ἔστι: “cómo no es”. Este giro negativo nombra luego (v. 5) de manera inmediata el segundo camino. Porque el primer elemento que precede al giro conjuntivo τε καί, tanto en este verso como en el 5º, designa el camino según el modo simple de lo inmediato (ὅπως ἐστίν / ὡς οὐκ ἔστι); el segundo “nombre”, en cambio, corresponde a la mediación, a la reflexión sobre lo primero. Reflexión que destaca, en el “cómo es”, su fuerza excluyente frente al “cómo no es” (*no debe ser*). El “cómo es” es, en principio, algo vacío; se determina en virtud de la relación con su opuesto. Y ambos se relacionan de manera inmediata con el inteligir. Aquí no hay cosas ni “sustancias”, sino un “estado de cosas” determinado por la justicia: lo que es justo y lo que no lo es. El pensar realiza por sí mismo, sin salir de sí mismo, las distinciones necesarias. Y lo que diferencia, en este caso, es lo ya diferenciado, no sólo por Δίκη, sino por su madre, Θέμις.

μὴ εἶναι: “no sea”. El infinitivo sólo, como expresión de deseo, en lugar del imperativo, no es un uso sintáctico privativo de la lengua griega, sino una herencia del indoeuropeo, presente también en el alemán y en las lenguas románicas: “ne te voir!” (francés antiguo), “non far questo!”, “non

andar via!” (italiano). El uso del infinitivo como complemento de una proposición enunciativa para designar una consecuencia deseada o posible es frecuente en Homero.

N.B. οὐκ ἔστι y μὴ εἶναι no forman una expresión meramente tautológica (así como tampoco los dos hemistiquios de este verso representan una simple oposición). La partícula negativa μή + infinitivo es usada por la lengua homérica para expresar una orden, un mandato (Chantraine). La negación μή manifiesta la naturaleza propia de Δίκη, la divinidad que vela sobre los límites que separan lo que debe y lo que no debe ser. Con el giro μὴ εἶναι aparece, en el primer caso, una exclusión, fundada en la necesidad de respetar la ausencia de contradicción; en el segundo, el fundamento consiste en provocar la contradicción. Sobre este pensamiento elemental, con sus dos momentos diferenciados y vinculados entre sí de un modo simplemente aditivo descansa el saber filosófico de la Primera Época (Boeder).

4

πειθοῦς κέλευθος: “el camino de la persuasión”. “Cómo es” es el camino de la verdad, pero puesto que ésta debe ser *reconocida* (a diferencia de la opinión), la diosa no lo llama de manera inmediata “camino de la verdad”, sino “de la persuasión”, por ser esta última quien acompaña siempre a la verdad a fin de que sea reconocida – y no sólo conocida – en cuanto tal. Ese reconocimiento, dada la naturaleza crítica de lo verdadero, no puede prescindir de la negación ni de la contradicción, y es esto lo que explica la caracterización del camino. Si, según la leyenda, la diosa Πειθώ (lat. *Suada*) pertenecía, como las Gracias, al séquito de Afrodita, ahora la vemos convertida en “compañera de la verdad.” Se trata de una compañera que experimentará más tarde una transformación epocal, al mostrarse en la Época Media como “fe” [*fides*] y en la Última Época como “certeza” [*Gewissheit*]. (Cf. Boeder 1980: 95, 203, 438).

5

ὡς οὐκ ἔστιν: “cómo no es”

ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι: “como es necesario, que no sea” (i.e., no debe ser). Si el giro μὴ εἶναι del v. 3 no es simplemente tautológico, tampoco éste es simplemente contradictorio. En la forma verbal χρεών no está presente sólo la idea de necesidad, de exigencia o de conveniencia, sino también la de legitimidad, la del *ser lícito* (Calogero 1936: 157 n. 1).

φράζω: aquí: “explicar”, “hacer entender”, en lugar del simple “decir” (λέγω, φημί).

παναπευθέα ἀταρπόν: “sendero privado por entero de persuasión”. El sendero está privado de persuasión por las dos razones apuntadas en los dos versos siguientes (οὔτε / οὔτε). No permite aprender nada a lo largo del mismo, ni a quienes lo recorren, ni a los demás.

Repárese en el modo diferenciado de nombrar las tres vías (ὁδοί): una es un “camino” (κέλευθος), trazado expresamente como tal, entre un “desde” y un “hasta” claramente determinados; la otra, en cambio, es un “sendero” (ἀταρπός) que empieza en cualquier parte y se prolonga de manera indefinida, en tanto que los mortales transitan por una “huella” o “camino trillado” (πάτος, cf. **1**, v. 27).

Los dos caminos son transitables, pero sólo el primero tiene un término inequívoco, porque lleva a la intelección de lo verdadero.

οὐ γὰρ ἀνυστόν: lo no factible (ἀνύω: cumplir, realizar, llevar a cabo) es dar a conocer “lo que no es”. El camino del pensar parmenídeo no es el del mero inferir, el del mero argumentar, que no conoce término alguno, en el sentido de una infinitud que es para la mente griega signo de imperfección. La argumentación parmenídea se orienta desde un comienzo hacia un consumar, hacia la plenitud de lo perfecto.

4 (3 DK)

Clemente de Alejandría (segunda mitad s. II y primera s. III d. C.), Plotino (205-270 d.C.) y Proclo (410-485), son las únicas fuentes de este fragmento, donde, según las “historias de la filosofía”, se expresa un pensamiento fundamental de la doctrina parmenídea. Plotino, que lo ha citado varias veces, ha sido quien lo interpretó del modo en que suele hacérselo vulgarmente. Según esa interpretación las palabras de este fragmento dicen que “ser y pensar son lo mismo”. Lo cierto es que ninguno de cuantos han repetido esta interpretación parece haber pensado lo pensado por Plotino, quien cita las palabras del fragmento de marras (cf. V, 1, 8.17) como una prueba en favor de la verdad de su propia intelección: la de la identidad de conocer y ser. Con ella comienza, precisamente en la posición plotiniana, una Época nueva en la Historia del *amor sapientiae* (cf. Boeder 1980).

Aun cuando pueda afirmarse que para Plotino hay “tres hipóstasis principales” (V, 1), él muestra que, en rigor, ellas son sólo dos: el espíritu (νοῦς) y el alma (ψυχή), pues el “Uno” no es; tan absoluta es su simplicidad, que se mantiene ajeno a toda determinación; incluso a la diferencia entre “yo” y “yo mismo”, inherente al autoconocimiento en cuanto acto fundamental

del espíritu. El “Uno” está más allá de todo conocimiento, puesto que también, en su trascendencia irreductible, “más allá del ser y de la vida”.

El espíritu es la hipóstasis primera, la primera realidad fundamental que sólo es en cuanto nacida del Uno y “sometida” a Él. A la pregunta de cómo es posible que del Uno simple, que no es ni inteligencia ni ser, surja el espíritu, Plotino responde con una paradoja: “puesto que nada había en él, todo surgió de él” (V 2, 1, 5). Surge no por obra de creación, sino en razón de la sobreabundancia del Uno, que funda lo otro que él; tal fundar tiene el carácter de un dejar ser y, más precisamente, el de un dar.

Lo primero, de cuanto el Uno da, es el ser. Pero éste, en cuanto puro ser, no es sino el hecho mismo de “proceder” desde el Uno; el ser es constitutivamente lo otro que la unidad absoluta, *i. e.*, diferencia, movimiento; la configuración inicial del devenir en cuanto *e-manar*. En un segundo momento el devenir se detiene por obra de la reflexión; el ser se torna espíritu o inteligencia al volverse hacia su “desde dónde” y sólo en virtud de tal acto. Es entonces cuando tiene sentido afirmar que, precisamente en el caso del “espíritu”, ser y conocer son “lo mismo”. El camino hacia fuera (el ser) y el de retorno (el pensar, el conocer) son uno y el mismo en relación con esa sustancia primordial llamada “espíritu” (νοῦς). Esta intelección de la identidad de ser y pensar como definición del mundo inteligible fue atribuida por el propio Plotino a las palabras de nuestro fragmento, sin que el resto del poema en ningún caso autorice a entenderlo en el sentido de la identidad de ser y pensar.

Desde el punto de vista gramatical es posible, si se tiene en cuenta lo señalado a propósito de **3**, 2 (εἰσι νοῆσαι), traducir este fragmento del siguiente modo: “pues lo mismo [una misma cosa] tiene que ser inteligido y tiene que ser”. Tal interpretación, propuesta inicialmente por Zeller (1920:687, n.1) y adoptada por Burnet (*EGP*, p. 159) – Schadewaldt señala al respecto con la autoridad del filólogo: “No era todavía posible en aquel tiempo utilizar el infinitivo, con o sin artículo, como el sujeto de una oración” (1978: 322) – además de evitar hacer de Parménides un neoplatónico *avant la lettre*, respeta la mencionada construcción idiomática, que reaparece en **5**, 1 y en **8**, 34, con el mismo sentido que tiene aquí. Tò αὐτό es entonces el sujeto de la sentencia del que se predican los dos infinitivos unidos por τε καί: “lo mismo tiene que ser pensado y tiene que ser”. Tal como señala Burnet, el infinitivo activo sirve también para el pasivo, sobre todo en el caso de εἶναι que carece en rigor de pasivo (cf. *Il.* XVIII 258: ῥήτεροι πολεμίζειν: “más fáciles de combatir” o también: “se los combate más fácilmente”).

Si Parménides hubiese querido decir que el conocer y lo conocido son lo mismo, hubiese apelado a una palabra como ξυνόν (cf. **2**) o κοινόν. El pronombre demostrativo αὐτό, según su

sentido propio, sirve para contraponer o parar excluir una cosa respecto de otra u otras; significa pues lo mismo que el pronombre latino *ipse* (ital. *medesimo*) y no conviene identificarlo con *idem* (ital, *lo stesso*; cf. Schwyzer 1953: 211). Por otra parte, cuando en griego se quiere afirmar la identidad de dos cosas diferentes, éstas aparecen vinculadas simplemente por la conjunción καί (cf. Heraclito B 15) y no, como en este caso, por τε καί (cf. Kühner-Gerth II, 246, 249; Hölscher 1956: 393) que sirven, por el contrario, para distinguir y contraponer (cf. **3**).

Al final de **3** se dice, en relación con "lo que no es" (τὸ μὴ ἐόν), que no podría ser ni conocido ni explicado (a diferencia de "lo que es"). Basta con sustituir el verbo "conocer" (γιγνώσκειν) por "inteligir" (νοεῖν), para que se comprenda que el objeto del inteligir es "lo que es" (τὸ ἐόν), y las palabras del fragmento **4**, colocadas a continuación de la última del fragmento **3**, forman parte del argumento que mueve a rechazar el camino denominado "cómo no es". El hecho de que tanto Proclo como Simplicio interrumpan la cita del fragmento **3** tras las palabras οὔτε φράσαις resulta una prueba consistente de que el fragmento **4** le pertenece, porque sólo la bien conocida incomprensión neoplatónica del mismo llevó a independizarlo de la argumentación de **3** (Coxon). Lo que para la diosa es la imposibilidad de inteligir otra cosa fuera de "lo que es" se convirtió, para los lectores tardíos del poema, en la identidad de ser y pensar.

Pero si no ofrece mayor dificultad el hecho de que "lo que es" tenga que ser inteligido, no ocurre lo mismo con el hecho de que "tenga que ser". ¿Qué significa esto último? En el fragmento **3**, 3, las palabras μὴ εἶναι ("no tiene que ser") indican que el "es" precedente, al que se refieren, es un ser incondicional, que, aun cuando sea determinado negativamente, no puede ser contradicho. Eso mismo es expresado afirmativamente en **4** y en **5**, 1 mediante las palabras "tiene que ser", donde el infinitivo asigna al sujeto un ser incondicional, lo cual no excluye, sin embargo, la negación del "es" (e.g. οὐδὲ διαρετόν ἐστιν, **8**, 22) o su determinación mediante otros predicados (e.g. ἀγένητον, **8**, 3).

El fragmento **4** no determina todavía el contenido de "lo mismo" o de "lo que es". Ello ocurrirá cuando se explicite la naturaleza del camino denominado "como es" (**8**, 1-49).

Lo primero es la separación de los dos caminos; lo segundo, la identidad de lo que hay que inteligir y lo que tiene que ser; lo tercero tendrá que ver con la mera pluralidad de lo pensado.

Parménides salva el pensamiento de la perfección; le confiere forma lógica a una perfección que era la del héroe, la de aquel hombre que se vuelve uno por obra de una decisión, tal como lo muestra Aquiles, que pudo optar por tener una larga vida y permanecer siempre ignorado o por morir en la lucha y conquistar una fama inmortal. La fama misma – y este es un

pensamiento genuinamente griego – es la inmortalidad en cuanto puede ser ganada por la palabra.

5 (6 DK)

Después de que la diosa ha mostrado lo impracticable del camino “cómo no es” para el conocimiento de la verdad, la única alternativa que queda, frente al camino “cómo es”, es la de una recaída en el representar, esto es, en el modo habitual de pensar, que es siempre el mundanal. Para conjurar este peligro la diosa pone ahora ante los ojos del joven la confusión imperante en pensar de los mortales, privado del sentido “crítico” de la verdad.

1

ἐόν: el participio se halla en función predicativa (Karsten, Coxon). La partícula τό en este verso (lo mismo que τά en el siguiente) es pronombre demostrativo (cf. **4**) y vale como sujeto de la forma verbal impersonal χρή. Si “lo que no es” (μὴ ὄν) no se podría “conocer ni decir” (**3**, 7-8), ahora se sostiene lo contrario en relación con “lo que es”. La introducción del participio ἐόν, sujeto de la argumentación referida al camino de la persuasión (**8**, 2-49), se explica por la reiteración de las formas verbales ἔστι ... εἶναι, presentes en **3** y **4**.

ἔστι γὰρ εἶναι: “pues *tiene que* ser”. (Heidegger se aferra a la traducción simplemente literal – “es pues ser” – para ver oculto en ellas “el misterio inicial de todo pensar”; cf. su “Carta sobre el humanismo”). La necesidad expresada por el giro verbal χρὴ ἔμμειναι reaparece en el ἔστι εἶναι. Si lo que se ha de declarar e inteligir “tiene que ser”, ello obedece a la identidad que media entre lo que se ha de inteligir y lo que tiene que ser (**4**). El fragmento **3** constituye un primer paso, que muestra la identidad de “lo que es” y “lo que tiene que ser”, la de “cómo es” y “cómo tiene que ser”. El paso siguiente (**4**) presenta la identidad de “lo que tiene que ser” y “lo que hay que inteligir”. Y tras él habrá que mostrar (**8**) “lo que tiene que ser”.

2

μηδὲν δ᾽ οὐκ ἔστιν: la frase introduce por primera vez el substantivo “nada” (μηδέν = μὴ ἐόν). Para que esta expresión negativa, complementaria de la del verso anterior, resulte íntegra, ha de suponérsele un infinitivo tácito: μηδὲν δ᾽ οὐκ ἔστιν (εἶναι), “lo que no es, no tiene que ser”. No

se trata de una vía *diferente* de la mencionada en el v. 1 (cf. Tarán, 59s.); aquí no se dice que "lo que no es, *es*", sino, por el contrario, que "lo que no es, *no es*".

3

Puesto que ambos caminos han quedado claramente diferenciados, y aun cuando sean sólo dos lo que deban inteligirse, la mirada se vuelve ahora hacia aquel que el joven ha dejado a sus espaldas.

πρώτης … ἀφ᾽ ὁδοῦ: el sentido inmediato de estas palabras parece algo contradictorio, pues la diosa acaba de referirse al primer camino y ahora dice al joven que lo aparta de él. Un modo de salvar esta dificultad consiste en entender el adjetivo πρώτης con valor adverbial (Coxon, Heitsch) y suponer una laguna de uno o dos versos después de <εἴργω>, en los que la diosa se refiere al camino del "cómo no es", con lo que cobraría sentido el adjetivo demostrativo ταύτης.

4

ἀπὸ τῆς: nuevamente aparece el artículo con valor de pronombre demostrativo.

βροτοὶ εἰδότες οὐδέν: "mortales que nada saben". ¿Nada? Esto está dicho, a pesar de la profusión de los conocimientos humanos, en relación con lo que ante todo importa: la verdad, en cuanto íntegra y necesaria. La expresión "que nada saben" coincide con la sentencia homérica, según la cual la ignorancia no empece a los mortales para que se forjen pareceres u opiniones sin cuento acerca de las cosas todas.

5

πλάζονται: voz media, "andar errante".

δίκρανοι: "bicéfalos"; este adjetivo se vincula con un animal mitológico mencionado por Ésquilo (*Ag.* 1233) y por Aristófanes (fr. 18 D), la ἀμφίσβαινα, una especie de serpiente delgada y medio ciega, con una cabeza en cada entremo del cuerpo, que podía moverse a voluntad en el sentido de cualquiera de ellas.- También cabe la posibilidad de vincular este adjetivo no con κρανίον, "cráneo", ni con κράνος, "escudo", sino con κρᾶνον, *cornu*, "cuerno". En efecto, así como δίκρανον significa "bieldo", "horca" (*furca*), "horqueta", los δίκρανοι serían los "bifurcados", esto es, aquellos cuyo pensamiento está siempre escindido en dos posibilidades.

ἀμηχανίη: “perplejidad”, “desvalimiento”, “desamparo”. Esto es lo que torna errabundo al intelecto. Se trata de una situación propia de los hombres en cuanto seres sensibles y corpóreos, para quienes el intelecto es sólo un instrumento al servicio de las necesidades inmediatas y del mejoramiento incesante de sus condiciones de vida. “¿Qué me conviene hacer?” Con esta pregunta el intelecto no mira hacia lo que es necesariamente uno, sino hacia los términos de una relación polar integrada por “esto” y lo “otro”. La perplejidad, la incertidumbre, caracteriza la actitud de los mortales frente a lo imprevisible del acaecer cotidiano, tal como lo sabe la lírica griega arcaica. Tanto, que para ella el adjetivo “efímero” (ἐφ-ἡμέριος) sirve para caracterizar, por antonomasia, la condición humana.

6

ἰθύνει: forma épica de εἰθύνω: conducir, guiar; ἰθύνει πλαγκτόν: oxímoron.

πλαγκτόν: παράφρων, πεπλανημένος (DK *ad loc*.).

φορεῦνται: “son arrastrados”; el verbo indica la inestabilidad de los pareceres, de los “puntos de vista”, representados como una suerte de elemento donde los mortales, errantes, van de acá para allá, así como flota un cuerpo inerte a merced de las olas del mar – el de las opiniones, el mar de las historias – incapaz de mantenerse firme en un mismo sitio. El intelecto de los mortales, en cuanto siervo de la percepción sensible, está sujeto al cambio constante de los “miembros errantes” (cf. **17**, 1) y es él mismo un “intelecto errabundo”.

7

κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε: “sordos y ciegos”, o bien “obtusos” e “imbéciles” son los hombres en cuanto se los juzga en orden a la constitución de su pensamiento, al estado en que se halla su intelecto, no sus sentidos; de allí que la diosa los llame “aturdidos”, “atontados”, “azorados”.

Estas palabras que la diosa acaba de pronunciar – εἰδότες οὐδέν, πλάζονται, ἀμηχανίη, πλαγκτὸν νόον, κωφοί, τυφλοί, τεθηπότες – son empleadas por la literatura griega arcaica para caracterizar, por contraposición, lo propio de la condición humana en su diferencia respecto de lo divino.

τεθεπότες: perf. de θεάομαι, “ver con asombro”.

ἄκριτα φῦλα: “muchedumbre sin juicio”. La voz ἄκριτα posee aquí un sentido que ya no es el homérico; cf. *Il.* III, 412; XXIV, 91. La muchedumbre, por su parte, es la de los mortales, no porque carezcan de aquél acerca de muchas cosas; por el contrario, siempre están prontos para abrir juicio; continuamente piensan y dicen, acerca de las cosas, que son así y así, o bien, que no son así y así. Pero al distinguir entre el “es” y el “no es”, al juzgar, dependen de la constitución corporal respectiva (cf. **17**), y su juicio siempre se remite a lo que puede ser tanto de un modo como de otro. En lugar de reconocer lo *necesario*, sólo ven lo *posible*. Para ellos lo necesario no es lo que ha de ser reconocido por derecho propio como tal, sino el resultado de una posibilidad; en tal sentido, para ellos es siempre posterior a lo posible (cf. *Ser y tiempo*, § 7, *in fine*: “Más alto que la realidad se halla la *posibilidad*”), siempre posterior a lo que, en cuanto tal, se halla de suyo a disposición de los mortales. Éstos tienen que renovar una y otra vez la experiencia de la cosa de que se trata para poder cerciorarse de cuanto sostienen acerca de ella (cf. Aristot., *E.N.* VI, 3: ἐπιστήμη). La ausencia de juicio a que la diosa se refiere, es la de uno determinado, por su propia firmeza, de manera inamovible. Tal ausencia obedece no a la desaparición de la diferencia entre “es” y “no es”, pues en tal caso el juicio mismo resultaría imposible, sino al hecho de que “es” y “no es” valgan como lo mismo y no como lo mismo, en el sentido de aquello que es verdadero de manera sólo transitoria, o bien sólo en cuanto simple “corrección” (*adaequatio*).

8-9

τό: pronombre demostrativo

πέλειν τε καὶ οὐκ: la cesura pentemímera, entre οὐκ y εἶναι, impide entender la partícula como negación del infinitivo.

νενόμισται: perf. de νομίζω, “considerar como” (+ ac.).

Los miembros de esa muchedumbre no “exponen” ni “inteligen”; ellos “creen” o “suponen” (νομίζειν) que el ser y el no ser son lo mismo y no lo mismo. Cuando el pensamiento no se halla determinado por la crisis que distingue los dos únicos caminos de la indagación, cuando “lo que es” es comprendido no por el intelecto (νόος) sino por la percepción sensible, “lo que es” se identifica con “lo que está presente” para los sentidos y “lo que no es” con lo ausente para ellos. Pero si “lo que no es” es “lo no presente”, vale decir, “lo ausente”, entonces parece que también de “lo que no es” hay que predicar el ser o, en otros términos, decir “que es”. Si “lo que es” (“lo presente”) y “lo que no es” (“lo ausente”) son diferentes, también es cierto que ambos *son* y que, en tal sentido, son lo mismo. Sea que se afirme que lo son, o bien que no lo

son, en cualquiera de ambos casos vale también lo contrario. Y esto ocurre en relación con cuanto puede conocerse mediante la percepción sensible, por donde el camino de la verdad respectiva y posible resulta ser, en cuanto tal, uno “de sentido contrario”: παλίντροπος, adjetivo que abona, por su parte, la metáfora de la “anfisbena”.

El fragmento que sigue puede ser considerado de manera plausible una continuación de éste, en la medida en que explicita el sentido de las palabras: “lo mismo ... y no lo mismo”.

6 (4 DK)

1
λεῦσσε βεβαίως: “contempla firmemente” (cf. Empédocles, B 17, 21). A diferencia de ὁράω, cuyo objeto directo puede ser un cierto estado de cosas, una relación, etc., λεῦσσειν remite siempre a algo concreto; en este caso, a las cosas ausentes (ἀπεόντα), situadas fuera del horizonte de la percepción sensible. Aunque el verbo no es θεωράω, es legítimo traducirlo por “contemplar” porque se trata de un ver que supone la intervención del intelecto (un “ver racional”, Untersteiner).

ἀπεόντα: hay que mantener el plural en la traducción, porque el ver del νόος vuelve presentes todas las cosas por igual y sólo de ese modo pone fin al aislamiento del aparecer singular. Sólo si se trata de la pluralidad de cuanto se manifiesta de manera separada tiene sentido pleno el verso siguiente.

παρεόντα: el participio presente no tiene aquí sentido predicativo (“mira cómo están presentes”), sino adverbial, de valor explicativo: lo ausente puede ser visto porque está presente para el νόος.

ἀπεόντα, παρεόντα: si bien ambas palabras pueden entenderse en sentido tanto temporal como espacial, este último resulta aquí plausible a la luz del v. 2 y de su comparación con **8**, 22-25 (Tarán).

νόῳ: “para el intelecto”, puesto que éste no padece la limitación espacial y temporal de los sentidos; el dativo no es meramente instrumental; νόῳ παρεῖναι significa “estar (hallarse) presente en (para) el intelecto”.

2
ἀποτμήξει: “separará”; este verbo, cuyo sujeto no puede ser sino el νόος, tiene por complemento el infinitivo ἔχεσθαι, “estar unido” (o “estrechamente vinculado”). Los sentidos separan “lo que es” de “lo que es”, y así lo mismo (lo que es), no es lo mismo, pues, en cuanto “presente” y “ausente” resulta diferente. El νόος, en cambio, intelige en la unidad de “lo mismo” sólo “lo que es”: sea que para la percepción sensible se halle disperso por doquier (v. 3, σκιδνάμενον) y haya así para ella cosas inaccesibles y por lo tanto ausentes (en el espacio), sea que para esa misma percepción “lo que es” esté reunido (v. 4, συνιστάμενον) en un punto del devenir y el momento de la dispersión esté ausente (en el tiempo).

7

Los versos finales de la exposición del camino de la opinión reiteran de manera casi literal la amonestación y la crítica de **5**. Se trata de un camino que todos recorren y que incluso quien llega al conocimiento verdadero ha recorrido ya. Pero las contradicciones que aparecen a lo largo del mismo pueden ser despejadas mediante un examen de las experiencias de donde surgen.

El éxito de los conocimientos que jalonan el camino de la opinión, siempre nuevos y mejorados, lo vuelven de tal modo persuasivo, que una separación radical entre lo necesariamente verdadero y lo que en modo alguno puede serlo pierde sentido. De suerte que la fuerza de la costumbre, por obra de la cual nacen, en última instancia, los conocimientos acerca de esto y de aquello, se ve identificada sin más con la fuerza de la verdad. Nada más sencillo, en efecto, que la creencia según la cual, la verdad entera se conoce mediante una indagación completa de la totalidad que se manifiesta. Tal conocer, que proviene de una rica y vasta experiencia, se ha vuelto, por así decir, una costumbre (ἔθος). El principio rector de toda indagación orientada hacia lo que se manifiesta fue enunciado ya por Alcmán: πῆρά τοι μαθήσιος ἀρχά (125 *PMG*).

Si la diosa asigna ese conocimiento “empírico” al camino de la opinión y previene contra su primacía, no es porque la percepción sensible – como lo saben los hombres desde siempre – esté irremisiblemente atada a la posibilidad del error y del engaño, sino porque la diferencia “crítica” entre lo necesariamente verdadero y lo que en modo alguno puede serlo es ajena a la pluralidad de las diferencias constitutivas de cuanto se manifiesta. El diferenciar mediante los ojos, los oídos, la lengua, jamás tiene que ver con una diferencia como aquélla, sino sólo con la luz, con la noche y con cuanto de ambos procede.

Mientras la pregunta por la verdad apunte a determinar un cierto “qué”, un determinado “algo” en el “cómo es”, y quiera dar con algo que aparezca o se manifieste, la verdad misma seguirá siendo ignorada en cuanto a su naturaleza. La pregunta *habitual* por la verdad busca confirmar primero la índole de quien la comunica – si es o no fidedigno – y luego procura corroborar lo oído de algún modo mediante la experiencia propia; la pregunta *parmenídea*, en cambio, deja de lado el horizonte de la percepción sensible para concentrarse en las condiciones de la verdad misma y en el presente donde se la conoce.

1

τοῦτο: “esto”; el pronombre remite a algo dicho en la oración anterior, perdido para nosotros; vale aquí como sujeto y no como objeto directo; es verosímil que su antecedente sea alguna observación sobre la que descansan las opiniones de los mortales; así, por ejemplo, la que permite afirmar que “lo que no es” *es*, mediante la distinción de “lo que es” en “presente” y “ausente”.

2

ἀλλὰ σύ: “pero tú”, en cuanto diferenciado de los mortales.

3

ὁδὸν κατὰ τήνδε: “por este camino”, que es precisamente el de los mortales

Parménides no dice que los sentidos engañen o que perciban de manera defectuosa; para él todo el error consiste en suponer que *mediante ellos* pueda captarse la verdad. Por eso dice que los ojos no miran y que el oído retumba, o resuena, por obra de lo dicho con la lengua. Los ojos valen aquí por todos los órganos sensoriales. El oído y la lengua, por su parte, sirven para dar firmeza a esa costumbre secular de los mortales que consiste en decir lo oído. Ambos sentidos están vinculados por el eco, por el resonar de palabras que, al ignorar “lo que es”, están vacías de intelección. De allí que la comprensión de tales palabras no sea sino el “eco” de algo, en el fondo, ininteligible.

Contra ello se hace oír, por parte de la diosa, la exigencia de “juzgar mediante el raciocinio”. ¿Juzgar qué cosa? El ἔλεγχος. Si esta palabra posee para Aristóteles el significado preciso de un proceder silogístico que conduce a una contradicción, aquí no se trata de ello, ni tampoco de una prueba, de un argumento, de una comprobación, sino de la *invectiva* ya lanzada contra los mortales, que han sido llamados “bicornes” (“bicéfalos”) y “multitud sin juicio”. Tal ἔλεγχος encuentra en lo que sigue su fundamento; el rechazo del pensar de los mortales debe

volverse persuasivo. ¿Cómo? Mediante la impugnación de lo dicho por ellos acerca del todo, *i.e.*, acerca de la totalidad de cuanto se manifiesta. N.B.: aquí no se trata de criticar a tal o cual filósofo, sino el conocimiento filosófico anterior considerado en su totalidad.

8

Este fragmento, el más largo de los conservados, se divide en dos secciones: la primera (vv. 1-51) muestra cuál es es el camino de la verdad y la segunda (vv. 51-61) está dedicada a las "opiniones de los mortales".

1

μόνος: referencia implícita a la negación de los otros dos caminos: "cómo no es" (**2**), y el de la mezcla o el de la experiencia sensible (**5** y **7**). El solo camino que queda es transitable, no para el hombre, ni tampoco para el pensar del hombre, sino *para el inteligir*.

2

σήματ᾽: = σημεῖα, "pruebas", por las que uno reconoce algo como verdadero; de ellas se valió Ulises, por ejemplo, para acreditar su identidad ante Penélope. Pero la palabra también designa, como en este caso, "hitos", signos concretos que, por eso mismo, están situados "en" o "sobre" (ἐπί) el camino, como también lo están los astros (cf. **10**, 2) en el cielo nocturno, que orientan al marino en el mar (*Od*. V, 273ss.).

3

πολλὰ μάλ᾽: la pluralidad de los signos no menoscaba la unidad del camino; ellos no son simples determinaciones relativas o "aspectos" de un mismo sujeto, porque "lo que es" se sustrae a la posibilidad de ser considerado desde tal o cual "punto de vista", a diferencia de lo que ocurre con cuanto aparece. "Lo que es" no aparece, no es un "fenómeno", y los signos mentados por la diosa muestran que entre esto y aquello hay una distancia insuperable. Tan insuperable como radical es, por su parte, la identidad entre "lo que es" y el inteligir. Los signos contradicen la "naturaleza" de cuanto integra el orbe sensible. Y si el camino "cómo no es" carece de signos propios, porque nada cognoscible hay en él, en el camino de la opinión los mortales han establecido y fijado signos, que ahora serán confrontados con los de la verdad, esto es, con los del "ente".

3-4

Primero se habla de un camino (v. 1/2), luego de una pluralidad de signos (v. 2/3), que a continuación son enumerados (v. 3/4). Los signos son seis y cada uno de ellos tendrá en lo que sigue la explicación o la prueba correspondiente. Los cuatro primeros declaran la *unidad*, el siguiente la *inmovilidad* y el último la *perfección* de “lo que es”. Las secciones dedicadas a la inmovilidad y a la perfección comienzan en cada caso por la conjunción αὐτάρ (v. 26 y 42).

Los signos de marras jalonan la marcha del pensamiento por el camino “cómo es”, que en ningún punto se toca con el camino “cómo no es”. “Lo que es”, o “la verdad”, no es un sujeto ni nada que pueda ser pensado como una cosa, de la que se predica “cómo es”; aquí el punto de partida es precisamente el “cómo es”, los signos mismos en virtud de los cuales “lo que es” viene a quedar determinado en sentido predicativo, ni más ni menos que como también ocurre para los griegos la palabra “dios” (θεός). No cabe pensar pues que el “ente” sea un “algo” del que se dice luego “cómo es”, porque él sólo puede ser inteligido como tal por su forma propia, la que permite decir cómo es de un modo ya determinado (οὕτως ἔχει); siendo ello así, el *algo* sólo aparece con el “cómo es”, lo cual vale decir que el “ente” sólo se vuelve presente como tal para el inteligir puro. Nada hay que evitar tanto, pues, como la confusión que consiste en suponer como algo obvio, dentro de la doctrina parmenídea, el hablar de una “casa”, de un “árbol”, de un “río” como de “entes”, a partir de los cuales cabría determinar luego la naturaleza del “ser” de los tales. Un vínculo semejante, entre el ser uno y la pluralidad de los llamados “entes” cae enteramente fuera de la consideración de Parménides, para quien el “es” sólo de manera impropia y aconceptual se vincula con la pluralidad. Aquí no hay más diferencia que la que media entre “inteligir” (νοεῖν) y “opinar” (δοκεῖν). Precisamente por esto el todo de la filosofía anterior es designado como τὰ δοκοῦντα (**1**, 31).

3

Las palabras del verso carecen de sujeto; la diosa se expresa mediante puros predicados que no son tales.

El juicio homérico acerca del océano como origen de todas las cosas (*Il*. XIV 201 y 246), que habrá de mantenerse hasta en las *Geórgicas* virgilianas (*pater rerum*, 4, 382) , es *negado* ahora de manera implícita por la diosa. Repárese en la fuerza de este embate contra el modo habitual de pensar.

vv. 5-25:

Con respecto a la primera sección del camino, la referida a la unidad de “lo que es”, la exposición se divide en tres partes, cuyos respectivos comienzos están señalados por una misma palabra: la conjunción negativa οὐδέ (v. 5, 12, 22).

La afirmación de la unidad comienza por la negación del devenir, *conditio sine qua non* tanto de la generación como de la destrucción. La diosa argumenta, a partir del v. 6, sólo contra la generación. Si los dioses, habiendo nacido, no perecen (αἰεὶ ἐόντες reza el epíteto homérico), entonces lo que sin haber nacido *es*, ha de ser, *a fortiori*, incorruptible (ἀνώλεθρον). La diosa no defiende expresamente este último signo – conviene recordar esto al leer el v. 19 –, porque, considerado en sí mismo, resulta ser una mera consecuencia “lógica” del anterior (ἀγένητον).

El adjetivo ἀγένητον, “inengendrado”, niega en “lo que es” el proceso de la generación, el llegar a ser, como una forma del devenir.

La diosa destaca dos aspectos de este primer signo: la generación (v. 6-11) y el crecimiento (v. 12-21), y abona su validez con cuatro argumentos:

a) contra el presente del tiempo dividido (vv. 5-6)
b) contra el nacer en cuanto tal (vv. 6-11)
c) contra toda posibilidad de incremento (vv. 12-18)
d) contra el llegar a ser (vv. 19-21).

Con la generación queda excluido del ámbito de la verdad todo cuanto aparece (τὰ φαινόμενα), ya se trate de seres vivos o de cosas inanimadas, ya de los elementos que constituyen el mundo sublunar o el cosmos en cuanto tal. Pero también quedan excluidos los dioses, puesto que la posibilidad de diferenciarlos y, al mismo tiempo, la pluralidad de sus determinaciones. Es cierto que la diosa nombra más adelante a Δίκη, pero ello se comprende por la función propia de este ser divino: velar por lo ya decidido, lo desde siempre separado. Δίκη pertenece al fundamento de la separación de los caminos porque en el contexto de la revelación de la diosa sólo tiene que ver con el predicado: “es” o “no es”.

5

La negación de la generación comienza por la exclusión de ese presente dividido denominado “tiempo”. Lo “no engendrado” no está en el tiempo. Precisamente porque “es”, no fue ni será, porque si estuviese sujeto al devenir jamás podría ser pensado “ahora” como “todo”, “uno” y “continuo”.

νῦν: este “ahora” parmenídeo no designa un instante, ni una unidad de tiempo, sino una simultaneidad (cf. Plotino III, 7, 3): el presente indiviso de la eternidad (ἀεί). La realidad del tiempo pasado y futuro queda confinada por Parménides al ámbito de la experiencia.

ὁμοῦ: el adverbio, en este caso, no tiene un sentido espacial, sino temporal: “al mismo tiempo”, “a la vez”. “Ahora, a la vez”: esto está dicho como negación del devenir de la división del tiempo, que, siendo una magnitud continua, se ve siempre fragmentado en porciones denominadas fases, lapsos, períodos, según los cambios o mudanzas experimentados por las cosas; *time* en el sentido de *tide.*

πᾶν: este es el primer término de una secuencia triádica – πᾶν, ἕν, συνεχές –, que así como niega la división del tiempo, así también afirma la continuidad del presente. Si no hay devenir, si el tiempo no es divisible, tampoco es posible concebir un surgir, un generarse ni un crecimiento de lo generado. Este primer término – πᾶν – nombra la “perfección” del ente, que no estriba en la madurez de un crecimiento y que tampoco constituye una determinación temporal. Parménides aparta del ente la diferencia de “lo más y lo menos” que ya Platón tuvo por aconceptual y que ha acabado por verse entronizada como principio soberano del pensar. La filosofía, en cambio, siempre ha hecho suyo el riesgo supremo: todo o nada, espíritu o polvo.

6

ἕν, συνεχές: ambos predicados se coimplican: el ente es “uno” por ser un “continuo” – conceptualmente indivisible puesto que no cabe reducirlo a unidades últimas constitutivas (στοιχεῖα) – y viceversa.

τίνα γὰρ γένναν: tras la exclusión del presente dividido, dos preguntas abren el pasaje referido a la generación. ¿De dónde surge no ya “una *cosa* que es”, sino “lo que es”? Sería absurdo responder “de lo que es”, porque ello abriría la puerta a un *regressus ad infinitum*, y no lo sería menos responder “de lo que no es”, porque esto último, siendo “cómo no es”, es indecible e ininteligible.

7

πῇ: en sentido espacial (“¿hacia dónde?”), lo mismo que πόθεν (“¿desde dónde?”).

αὐξηθέν: “extensión rítmica” (*productio epica*) en la última sílaba. En Píndaro y Baquílides ν y ς finales alargan (“producen”) la vocal breve inmediatamente anterior.

οὔτ᾽ ἐάσω: “no admitiré”, “no consentiré”. La firmeza de esta negación – es imposible que la generación se produzca a partir de “algo” que también “es”, pues ello supondría un *regressus ad infinitum* – procede de Δίκη, la fuerza que mantiene separados lo que debe y lo que no debe ser. La respuesta de los mortales a la pregunta por lo primero (τί πρώτον; τί πρώτιστον;) ha sido, desde un comienzo, la de Hesíodo en la *Teogonía*: el “caos”.

ἐκ μὴ ἐόντος: esto es inadmisible, porque “lo que no es” es ajeno por igual al lenguaje y al pensamiento.

8
Ambos hemistiquios poseen una forma paralela.

9
ὅπως οὐκ ἔστι: = τὸ μὴ ἐόν (v. 7)

τί … χρέος: la diosa no pregunta a qué obedece la generación, en términos generales, sino cuál es la necesidad de que ese movimiento se produzca siempre en un determinado “ahora”.

10
ὕστερον ἢ πρόσθεν: la generación supone, siendo un cambio (μεταβολή), la diferencia entre el “antes” y el “después”, separados uno del otro por el “ahora” temporal (νῦν). Pero para cada “ahora” hay un antes y un después, y no hay modo de inteligir por qué este determinado instante ha de ser el primero en el proceso de la generación. El tiempo se extiende por igual en sentido prospectivo, hacia lo que “todavía no es”, y retrospectivo, hacia lo que “ya no es”, porque ningún “antes” puede ser pensado como absolutamente primero ni ningún “después” como absolutamente último.

Si se admite que “lo que no es” comenzó a ser en un instante determinado para volverse “lo que es”, entonces la relación entre ambos bien podría ser considerada también en sentido contrario, vale decir, partiendo de “lo que es”. Así lo hace la diosa al preguntar: ¿por qué, lo que es, no surgió *antes*? ¿Por qué permaneció tanto tiempo – un tiempo infinitamente largo – privado del consistir? Porque el “antes”, predicado de “lo que es”, introduce *eo ipso* lo infinito de la

serie temporal. El representar cae, en tal caso, en una suerte de vacío, el de “lo que no es”, inescrutable en cuanto tal para el conocer. La Cosmología preparmenídea evitó esta reflexión aniquiladora al aceptar que, cuanto se manifiesta, tiene un fundamento unitario carente por igual de principio y de fin. Pero, una vez que la crítica del conocer humano obligó a dejar de lado la suposición de un fundamento separado o simplemente diverso del todo de lo que se manifiesta, y que la observación del mismo quedó invalidada como acceso al todo de la verdad, esta última y el “nacer” se volvieron inconciliables. De allí que la diosa cierre esta primera reflexión subrayando la necesidad (v. 11: οὕτως … χρεών) de que, o bien sea *enteramente*, o bien no sea *en absoluto*.

φῦν: “ser”, en el sentido en que la Comología preparmenídea entiende este verbo, como un mostrarse o un “surgir” determinado por una relación originaria de “naturalezas” (φύσεις) opuestas.

A partir de esta pregunta, cuya respuesta, por obvia, es innecesaria, la diosa considera el “ser” en el sentido del consistir como un “estar ahí” o “a la mano” (πελέναι).

11

χρεών: lo necesario no es el acto de “ser”, sino la disyunción, la alternativa misma: ἤ - ἤ. Sólo que ésta, lejos de ofrecer dos posibilidades para una opción, presenta la distancia insalvable que media entre los caminos, separados ya desde un comienzo. La primacía de los opuestos recae sobre el adverbio πάμπαν, que rechaza las diferencias, inválidas para explicar el nacimiento inconcebible de lo completamente unitario e íntegro: “lo que es”.

12

La diosa responde ahora la pregunta, complementaria de la anterior, por el “desde dónde” (v.7: πόθεν) de un incremento de “lo que es”. Desde otro ente resulta inadmisible, no sólo por la disyunción del verso anterior (ἢ πάμπαν … ἢ οὐκί), sino también porque, en tal caso, la pregunta volvería a presentarse y, con ello, un *regressus ad infinitum*. Igualmente inadmisible resulta un incremento a partir de algo indecible e ininteligible (οὐ … φατὸν οὐδὲ νοητόν): “lo que no es”; esta posibilidad se ve excluida por “la fuerza de lo fidedigno” (πίστιος ἰσχύς) o, para decirlo en otros términos, por la fuerza del fundamento.

13

γίγνεσθαί τι: el crecer no es un generarse en términos absolutos, sino generación de algo *determinado* a partir de un sujeto igualmente determinado, que ya es.

παρ᾽ αὐτό: además de “lo que es” [no: “además de ‘lo que no es’”]. Quien no permite el crecer, ni tampoco el decrecer (el perecer, el aniquilarse) de “lo que es”, es Δίκη, la justicia, una necesidad que no cabe pensar como mero constreñimiento, ni como lo forzoso de la “coacción lógica” (Heidegger), sino como aquélla “sin la cual no se da lo bueno” (Aristóteles, *Met.* XII, 1072 b 11). ¿Y por qué la Justicia no permite el crecimiento, ni la destrucción de “lo que es”? Para impedir que “lo que es” se vuelva “lo que no es”, vale decir, para impedir que “la verdad” o el “cómo es” pierda la determinación que le es propia al convertirse en su opuesto, *i.e.*, en el “cómo no es”. Propio de la justicia, en efecto, es preservar lo ya decidido, lo establecido o sancionado desde siempre como aquello que *debe* ser, porque es bueno que así sea: lo que es θέμις. Por eso la decisión acerca del vínculo de “lo que es” con la generación y la corrupción adopta la forma de un juicio disyuntivo.

τοῦ εἵνεκεν: no “por eso”, sino “en relación con lo cual” <puede decirse>.

14

χαλάσασα πέδῃσιν: χαλάω, “aflojarse”, “relajarse”, “calmarse”, es v. intr.

πέδῃσιν: dativo de relación (designa el objeto donde o en relación con el cual se exterioriza un cierto estado; Kühner-Gerth, § 425, 12).

δίκη: la diosa del derecho en persona, que habla aquí por vez primera y última de sí misma, es quien impide aceptar un crecimiento de “lo que es” a partir de “lo que no es”, pues ello sería contrario a su propio oficio, el de velar por los límites que impiden la confusión de la verdad (“cómo es”) con lo otro que ella (“cómo no es”). Por eso tampoco admite la menor alteración de “lo que es”, sea en el sentido del aparecer (crecer) o del desaparecer (decrecer).

Así han quedado respondidas las dos preguntas y el surgir, el nacer, ha sido rechazado tanto en un sentido como en el otro.

15

περὶ τούτων: *i.e.*, acerca de la cuestión de si “lo que es” se genera o se corrompe.

16

ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν: ambas formas verbales, la afirmativa y la negativa, remiten a los dos caminos, como se desprende de lo que sigue. Δίκη vela sobre la separación de ambos caminos, reducida aquí a su forma más simple: "es" y "no es". Se trata siempre de los dos caminos, pues la verdad no aparece con el mero "es", sino sólo cuando se lo concibe críticamente (κρίσις, v. 15; κέκριται). El lugar porpio de la verdad o el corazón de la misma es el decir (λέγειν), y éste se funda en el saber, y el saber en el conocer y éste en el presente, en el estar presente del inteligir ante su cosa propia.

17

ἀνώνυμον: el camino "cómo no es" es ininteligible y, además, "anónimo", porque sólo puede designárselo en relación con su contrario; éste, además de su nombre "crítico", el de "cómo es", tiene otro no menos propio: el de "camino de la persuasión" (**3**, 4).

18

πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι: estos dos predicados del camino verdadero son dos lados inseparables de "lo que es": por una parte su propio "ser" (πέλειν) y por otra el ser para la intelección (ἐτήτυμον εἶναι).

ἐτήτυμον: el adjetivo épico ἔτυμος, "verdadero", "real", es utilizado por la epopeya allí donde la prosa clásica emplea la palabra ἀληθής, su forma más frecuente es ἐτεός (Ἐτεο-κλῆς). La variante aquí utilizada se explica como resultado de una reduplicación expresiva y de un alargamiento rítmico de la segunda sílaba, situada dentro del verso en el lugar del "elemento largo" (*longum*).

22

οὐδὲ διαρετόν ἐστιν: "Ni es diferenciable" [en partes constitutivas]. Traducimos así, en lugar de "ni divisible", a la luz de lo que dice el segundo hemistiquio.

Hasta el verso anterior, la posibilidad del devenir ha sido impugnada en el sentido de la sucesión temporal, donde el "es" difiere respecto de sí mismo en cuanto futuro, pasado y presente. Pero "lo que es" tampoco admite una pluralidad de "es" diferenciados espacialmente en el todo de su presente. La verdad tolera y reclama una sola división: "es" o "no es".

En "lo que es", no hay lugares diferentes, que pudiesen hallarse, al mismo tiempo, "acá" y "allá". No admite una división en partes. Ni cabe pensar, en relación con él, en una división

originaria, tal como la conocida por la cosmología preparmenídea: la del cielo y la tierra; y en lugar de la la división *física* de los elementos opuestos aparece ahora, por causa de la verdad, una completamente diferente, de naturaleza *lógica*, entre “es” y “no es”.

ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον: “puesto que enteramente uniforme”, *i.e.*, no diferenciable en partes; por eso “lo que es *toca* (por doquier) lo que es” (v. 25), lo cual significa: a) que toca o limita con “lo que es” no de tal o cual modo, sino con ello sin más y, por ende, que sólo limita consigo mismo; y b), que no toca o limita con “lo que no es”, porque esto no es decible ni inteligible (v. 8).

ὁμοῖον: igual, uniforme. Esta determinación conceptual de “lo que es” implica otras dos, conviene a saber, a) que en él no hay grados (cf. Aristóteles, *Cat*. 3 b 34ss.: la sustancia es ajena a la determinación cuantitativa) y b) que todo está lleno de ”lo que es”.

La idea de la ausencia de toda diferencia intrínseca, sea del orden que fuere (lo contrario es un rasgo constitutivo de lo accidental), reaparecerá más adelante: vv. 47/48.

24
χειρότερον: “inferior”. El uso de este adverbio cualitativo en lugar del simple ἧσσον (“menos”), contrapuesto al “más” del verso anterior, parece anticipar el último de los signos definitorios de “lo que es”: su perfección (τετελεσμένον).

πᾶν δ᾽ ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος: “está enteramente lleno de lo que es”. La expresión no implica distinción alguna entre continente y contenido; su sentido se aclara en lo que sigue, una doble negación de la pluralidad y de la extensión espacial (cf. **6**, 2).

25
τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν: fórmula positiva equivalente a la determinación negativa con que principia este argumento (v. 22: οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν). El predicado ξυνεχές apareció ya en el comienzo (v. 6); τῷ: conclusión (cf. v. 38).

¿Por qué la ausencia de diferencias en materia de densidad permite pensar “lo que es” como “continuo”? Según las representaciones comológicas más antiguas, las diferencias de densidad obedecen a la cantidad variable de vacío presente en un cuerpo. El vacío interrumpiría forzosamente y por doquier la continuidad de “lo que es”, que, siendo un todo, sólo puede estar “lleno” de sí mismo.

ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει: este giro recuerda el conocido proverbio homérico de que “un dios junta siempre al igual con su igual” (*Od.* XVII, 218); eco de la tendencia a la proximidad o a la cercanía presente entre los seres semejantes. Tendencia que no podría ser mayor allí donde lo igual en nada se distingue de lo igual, tal como ocurre con “lo que es”; allí donde esa relación es una de sí consigo, *i.e.*, una autorrelación. No se trata, pues, de que un ente sea igual a otro, sino de que el ente uno es igual consigo mismo. En esta indivisibilidad descansa también la mismidad de lo que se ha de inteligir con lo que ha de ser (**4**).

πελάζει: no significa “acercarse”, sino “venir a entrar en contacto directo con algo”. El que esta forma verbal esté en presente reponde no tanto al movimiento hacia ello, cuanto a la quietud del estado de proximidad así alcanzado. Lo mismo vale para las palabras derivadas de este verbo; ὁ πέλας, en el *Nuevo Testamento*, no es “un hombre en la cercanía”, sino “el más cercano”, *i.e.*, el prójimo.

vv. 26 – 41:

αὐτάρ: partícula propia del lenguaje épico (y bucólico), señala aquí el comienzo de una nueva sección, la que corresponde al signo de la inmovilidad: “ἀτρεμές”. Como en la sección anterior, la diosa apelará a la fuerza de persuasión del pensamiento puro, que avanza al socaire de la propia necesidad, apartado de la percepción cambiante de lo que se manifiesta. De los signos consignados en el v. 4, el primero, οὖλον, aparece en el v. 38 y ya antes, como οὐκ ἐπιδεές (v. 32); el segundo, μουνογενές, aparece ahora como καθ’ εαὐτό (v. 29) y ἀτρεμές, por su parte, como ἀκίνητον (v. 26).

κινεῖν: “mover”; si bien este verbo es el predicado general de aquellos entes que Aristóteles llamará más tarde “naturales”, él también significa: “alejar algo del lugar propio y que le corresponde” e incluso, por ello mismo, “provocar una alteración” (en un avispero, por ejemplo), o “trastocar un cierto orden dado o establecido” (cf. Solon 12 W.), en cuyo caso, el “mover” equivale a una iniquidad. Por donde ἀκίνητον no es sólo “lo inmóvil”, sino, “lo que *no debe* moverse” e incluso “lo que no debe tocarse siquiera” (Hesíodo, *Erga* 756: ἀκίνητα: tumbas / altares). Así se explica el sentido de la sentencia recogida por Platón en las *Leyes* 913 B: εὐ τὸ μὴ κινεῖν ἀκίνητα (*quieta non movere*).

26

ἐν πείρασι δεσμῶν, no significa “en los límites” (v. 31) sino “en las ataduras” (*Himno a Apolo*, v. 129). El sustantivo δεσμός, “lazo”, fue anticipado por πέδη, “traba”, “grillo” (v. 14).

El devenir, considerado hasta ahora en relación con el nacer y el perecer, es visto como un puro moverse, al margen de la pregunta por el “desde dónde” y el “hacia dónde”. En rigor, el rechazo del nacer y el corromperse encuentra su fundamento en esta negación omnímoda de la alteración (μεταβολή), sea ella sustancial, cualitativa, cuantitativa o espacial.

27

ἄναρχον, ἄπαυστον: “sin principio”, “sin fin”; ambos adjetivos no determinan la figura del ente, sino la índole de su inmovilidad. Ésta debe entenderse en el sentido de la φύσις, pues en el ente no hay cambio alguno (v. el verso anterior); ello no obstante, “lo que es”, siendo “real”, se halla en acto (ἐνεργείᾳ) en razón de su perfección acabada (τετελεσμένον).

27-28

ἐπεί: La partícula conjuntiva introduce una oración causal que explica la razón de ser de la inmovilidad: la generación y la destrucción “fueron rechazadas” (ἐπλάγχθησαν: “rebotaron”, como la lanza arrojada contra un escudo, *Il*. XXII, 291) muy lejos de “lo que es”. Quien las rechazó fue “la convicción verdadera”, la seguridad sin condiciones que impide la confusión de “lo que es” con “lo que no es”. Pero la πίστις no es algo dado ni inmediato, sino fruto de la reflexión precedente y de su carácter persuasivo.

29

La inmovilidad del ente es la de lo idéntico, entendida tal identidad no como mero principio formal, “lógico”, válido para toda cosa (A = A), porque ella, en este caso, diferencia el “ente” de cuanto no es él. El ente permanece siempre no sólo igual consigo mismo, más allá de toda diferencia de tiempo y lugar, sino también “en lo mismo” – *i.e.*, en un “donde” que no es un lugar diferente del ente, y que ni siquiera es un lugar, sino un estado (cf. Coxon, 207), por lo que la identidad aparece vinculada de manera *inmediata* con la inmovilidad – en relación consigo mismo. Así concebida, la identidad sólo puede ser un predicado de “lo que es”. No se trata ya de aquella que religa lo que debe *ser inteligido* con lo que debe *ser*, sino la identidad de “lo mismo en lo mismo y en relación consigo mismo”; el ente no sólo es *an sich*, sino *für sich* (Hegel). En este verso, en efecto, aparece por primera vez una expresión que, utilizada por Platón con

frecuencia para caracterizar el ser de las “ideas”, habría de convertirse en *terminus technicus* de toda la filosofía posterior: καθ᾽ αὑτό (“por sí”).

El verso presenta ahora de manera positiva las determinaciones negativas de “lo que es” enunciadas en lo que precede: ἀ-κίνητον, ἄ-ναρχον, ἄ-παυστον.

30

ἔμπεδον αὖθι μένει: con este giro del lenguaje épico designa Homero la virtud de los frenos divinos con que Poseidón sujeta a sus caballos (*Il*. XIII, 37) o de la red con que Hefesto atrapa a Ares y Afrodita (*Od*. VIII, 275). Lo que sigue es una triple fundamentación (γάρ, v.32: οὕνεκεν, v. 33: γάρ) de la identidad de “lo que es”.

κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη: “necesidad” es, como antes “justicia” (v. 14) y luego “parca” (v. 37), un nombre de la “norma”, esto es, de lo que obliga sin condiciones. El adjetivo, por su parte, significa no sólo “fuerte”, sino “muy fuerte” (comparativo) o incluso “fortísima”. La norma es vana si no impera. La relación entre la “necesidad”, el “mandato” y la “parte” nos hace reparar en algo extraordinario del pensamiento parmenídeo: a lo largo del despliegue de la razón natural y del de la mundanal, la fuerza de persuasión de la norma entra en crisis. Tal es lo que ocurre en las posiciones tanto de Jenófanes como de Heraclito. El pensamiento parmenídeo se eleva así *contra* la desaparición de la *sophía*. ¿De qué modo? Haciendo valer algo que para Derrida ha sido el abuso propiamente dicho de toda la historia de la filosofía: el privilegio de la presencia. El privilegio es real, pero ¿a qué obedece? Esta es una pregunta que Derrida no se formula. Ya Heidegger llamó la atención acerca de tal privilegio, contrario al privilegio del futuro, practicado por él en consonancia con la índole “apocalíptica” de su pensamiento (cf. Boeder 1988). No hay presente; Dios ha muerto. Si para el pensamiento cosmológico griego el presente del “ahora” se cifra en el del eterno retorno de lo mismo, Parménides, al rechazar esta representación y, con ella, la diferencia entre “presencia” y “ausencia”, no concibe otro presente fuera de aquél, intemporal, propio de “lo que es”.

31

πείρατος ἐν δεσμοῖσιν: la “necesidad imperiosa” (poderosa), sujeta el ente con los lazos de su propio límite (πέρας es el límite inherente a la cosa misma, a diferencia de ὅρος, la división o frontera establecida por los hombres). El ente, lo verdadero, lejos de permanecer abandonado a sí mismo, está obligado a permanecer siendo como es. Porque él no es simplemente “cómo es”, sino que siendo “cómo es”, es “como tiene que ser”. “Lo que tiene que ser” contiene dentro sí “lo

que es”; este mantener dentro de sí impide toda alteración o movimiento. Una estatua de Policleto, el contemporáneo de Parménides, puede ofrecer una imagen apropiada para ilustrar esta comprensión del “límite”; según el gran maestro de la estatuaria clásica, la obra debía poseer un acabamiento perfecto en todos los puntos de la superficie pulida que la limita; aquí no es posible pensar en un límite que pueda ser sobrepasado por ceguera (ἄτη) o por desmesura (ὕβρις), sino precisamente en una orilla o contorno que linda con la “nada”.

τό: adverbial: “por esto”.

32
οὕνεκεν: si bien esta conjunción puede ser consecutiva: “por lo cual”, “a causa de lo cual” (= οὗ ἕνεκα) o causal: “por esto, porque” (= τούτου ἕνεκα, ὁ), conviene preferir esta segunda acepción, habitual, por lo demás, en el lenguaje épico, porque es θέμις el fundamento de la ἀνάγκη y no a la inversa.

τὸ ἐόν: hiato, cf. **6**, 2.

ἀτελεύτητον: no: “sin término” o “incompleto”, en sentido espacial, sino “imperfecto”, “no acabado”. El lítotes (la negación de la imperfección) remite al pensamiento cosmológico, al error de querer comprender “lo que es” como un principio (ἀρχή) que debiese configurarse o determinarse y que tuviese que cobrar para ello ciertos límites (πείρατα) en un presente finito. En tal caso sería algo incompleto y estaría necesitado (ἐπιδεές) del debido acabamiento (τελευτή).

33
ἐπιδεές: esta variante moderna, no épica, del adjetivo forjado a partir de ἐδεῖτο (Homero usa δέυω) es una forma correcta (ha de escandirse como palabra trisílaba con sinéresis) y puede preferírsela a la variante épica ἐπιδευές; tanto más, cuanto que la supresión de la partícula μή en el segundo hemistiquio resulta indefendible tanto en sentido paleográfico como exegético.

VV. 34 – 41:

Las cosas que los mortales suponen a la vez como “reales” y mudables no son sino nombres.

Esta sección, erizada de dificultades, es para Heidegger la central del poema todo (cf. “Moira” en *Conferencias y artículos*).

La diosa añade a la explicación de la *inmovilidad* del ente algunas consideraciones sobre su relación con el inteligir. ¿Por qué en este preciso lugar? Porque la verdad puede ser deformada o tergiversada por el conocer, en el que hay todavía una última posibilidad de perturbación de la unidad e inmovilidad de “lo que es”.

34

La comparación con **4** es obligada. El sentido obliga a entender τὸ αὐτό (τωὐτόν en su forma contracta) no con valor predicativo, sino como sujeto, en la acepción de “lo mismo” (tiene que ser inteligido). Pero las sentencias no son idénticas y conviene reparar en ello. La de **4** obedece al propósito de mostrar lo impracticable del camino “cómo no es”, y por eso la relación entre el conocer y “lo que es” se concibe en estos términos: lo que se ha de decir y lo que se ha de inteligir, necesariamente ha de ser (**6**): *id quod dicendum intelligendumque est, necessarium est*. Ahora, en cambio, el peso recae sobre la prueba de que sólo de cada uno de estos dos momentos de lo necesario – la intelección (νόημα, νοεῖν) y lo dicho (πεφατισμένον, λέγειν) – cabe afirmar que “es”, porque se mantienen dentro de los límites de lo que tiene que ser: *intellectio atque dictum* sunt, *si in eo quod necessarium est.*

οὕνεκεν: aquí con valor consecutivo, “a causa de lo cual”; la proposición tiene un antecedente implícito: τε καί (y también) [es aquello] “a causa de lo cual la intelección es”.

Para comprender esto hay que vincularlo con el resultado alcanzado en lo que precede: el ente es inmóvil por hallarse contenido en lo que tiene que ser. Con el v. 34 la consideración de la “inmovilidad” cede lugar a la del ente en cuanto objeto del “inteligir”. Un inteligir *sui generis* que no se halla con aquél en una relación de exterioridad, como si la intelección de “lo que es” fuese cosa del propio arbitrio.

El ente es inmóvil en razón de su perfección (πᾶσα κίνησις ἀτελής, Aristot., *Met.* IX 6, 1048 b 29) Nada hay, por consiguiente, de lo que esté privado; nada que, no habiéndose realizado aún plenamente en él, fuese presente sólo para el inteligir. Lo inteligido, entonces, es lo perfecto. Y ello es también, al mismo tiempo, lo que hace que la intelección sea.

Ésta *es*, sólo porque el ente ha satisfecho desde siempre su destinación (v. *supra* v. 37), que es, por ende, la de la intelección misma, la de un inteligir operado sin principio ni fin en el seno del ente.

Aristóteles sostendrá luego de un modo decisivo (*Met.* IX, 10) la validez de este pensamiento fundamental de la Primera Época, al mostrar que "el ente", en el sentido de lo verdadero, es el "ente" *simple,* cuya unidad, libre de toda forma de multiplicidad, es preservada en cuanto tal por el inteligir. Y como éste, en virtud de ésa, su propia intelección, hace suya la inmovilidad de lo inteligido, "lo que es" resulta ser el término medio gracias a lo cual el inteligir queda determinado por lo necesario de la destinación.

Aquí, en este comienzo de la metafísica pensado por Heidegger como la aniquilación del saber amparante en el desamparo de la verdad, no se ve, por el contrario, sino la intelección definitivamente amparada por el ente uno e inmóvil.

ἐστι νόημα: "intelección es"; estas palabras no significan "intelección *existe*" ni tampoco "*hay* algo a lo que damos el nombre de inteleción", sino: *es verdadera*. Sólo por ser verdadera, por ser intelección de lo verdadero o del ente, *es*. O bien, sólo *es*, en tanto se mantiene en los límites de "lo que es" (v. 35: οὐ γὰρ ἄνευ, v. 36s.: οὐδὲν … ἄλλο πάρεξ).

35

Si la intelección *es,* eso se determina aquí desde lo verdadero mismo y su necesidad, mientras que en el ámbito de lo que aparece, la verdad del pensamiento supone su vínculo con un fenómeno o con un nombre. En el caso de la intelección, no es la presencia de un determinado "qué" lo que decide acerca de su verdad, sino la verdad sin más, lo verdadero en cuanto tal; nada, fuera de esto, hace que ella *sea*.

El inteligir no se contrapone al ente como a una cosa; ignora, ante él, la arbitrariedad y la parcialidad con que por fuerza procede el conocer frente a lo singular que se manifiesta. Así como el observar (ἱστορεῖν) y el comprender (ξυνίηναι) no pueden abandonar la totalidad de lo que se manifiesta (πάντα τῶν φανερῶν), así el inteligir (νοεῖν) permanece dentro de los límites de lo necesariamente verdadero. No podría hallarse en una parte del ente, porque éste carece de partes, ni tampoco, por ende, mudar dentro de él de un lado a otro. Ha de inteligirlo íntegramente, siendo, como es, único e inmóvil. Esto permite comprender que no basta con el giro de "lo que es" para traducir ἐόν ni para alejar de la intelección del ente la representación de una simple relación inmediata. "Lo que es", es, en rigor, "lo que tiene que ser". Así "entendido", la intelección del ente es, al mismo tiempo, la de aquello que lo ata o vincula.

Por su simplicidad absoluta, lo verdadero es inteligido íntegramente o no lo es en modo alguno. De allí que el inteligir mismo sea "inmóvil". No se despliega, no avanza hasta un

resultado diferente del comienzo, sino que se halla “ahora”, en lo indiviso e inmutable del “ahora”, en lo verdadero. Por eso tiene desde siempre la forma propia de lo ya inteligido (νόημα).

El inteligir se manifiesta o *revela* (φατίζω, *intensivum* de φημί: “decir”) en lo verdadero, que tiene su necesidad en sí mismo. Sólo “lo que es”, atado o vinculado en su necesidad, es lo necesario para aquél, que sólo así, sólo por ser inteligir de lo verdadero, halla el límite que lo vuelve “perfecto”. Considerado en sí mismo, el inteligir es insaciable o “desmesurado” (ὕβρις), puesto que carece de límite.

36

οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἐστὶν ἢ ἔσται: estas palabras explican (γάρ!) la imposibilidad de que la intelección se halle fuera del ente; “pues nada hay, ni podría haber” (ἔσται: futuro en sentido modal) fuera de “lo que es”. Lo cual se comprende a la luz de lo hecho por la Parca, que lo ató para que fuese “íntegro e inmóvil”; dos predicados que lo excluyen del ámbito de “lo que aparece” (τὸν φανερόν), que es siempre contingente. No está, en efecto, atado por la parca, cuyo *lazo* es un signo de la identidad imperante entre “lo que es” y “lo que tiene que ser” (δίκη, ἀνάγκη), de suerte que el ente es lo mismo (lo idéntico) que permanece en lo mismo según lo mismo (29). Si “lo que es” es íntegro e inmóvil (οὖλον ἀκίνητόν τ᾽) fuera de ello sólo puede hallarse “lo que aparece”, lo que, en rigor, no *es,* porque al estar privado de inteligibilidad, es tan sólo materia de opinión.

La enmienda de Bergk, adoptada por Heidegger: *οὐδ᾽ ἦν* γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται no parece oportuna en este lugar, porque retrotrae el discurso de la diosa a la cuestión del devenir (nacer – perecer), considerada ya en lo que precede.

37

μοῖρα: la *parca* es un poder o una fuerza que a la vez explica y ampara, como δίκη (v. 14) y ἀνάγκη (v. 13), el carácter vinculante de lo verdadero. Pero no se trata de simples sinónimos, sino de tres formas de lo necesario mentadas por la diosa para que se comprenda hasta qué punto el ente está completamente separado no sólo de “lo que no es”, sino “de lo que no debe ser”. Δίκη, en efecto, la necesidad propia de la justicia, lo mantiene apartado del devenir, de la generación, pensada por Anaximandro como una injusticia, que debe pagarse según el orden del tiempo. Ἀνάγκη, por su parte, es la necesidad que impide la ilimitación, la infinitud y, por ende, la *imperfección* del ente. (“Lo infinito es desagradable e incognoscible”, Aristot., *Ret.* III, 8, 1408 b 27). Μοῖρα, por último, es la necesidad en virtud de la cual el inteligir tiene por “destino” ser la intelección de lo necesariamente verdadero. La palabra μοῖρα aparece en el centro de esta sección

(vv. 34-41), dedicada al inteligir y a lo verdadero, como su lugar propio. Ese centro divide, por un lado, el inteligir de lo verdadero y, por otro, el conocer aparente que se exterioriza en el mero uso de *nombres*.

La diosa que habla a Parménides en la casa de la noche, no se refiere al carácter divino de los tres poderes mencionados (δίκη, ἀνάγκη, μοῖρα). A diferencia de lo que ocurre con las opiniones humanas, cuyo valor depende de quien las sustenta, cuando se trata del conocimiento de lo verdadero la índole de quien lo conoce resulta irrelevante. Considerada en si misma, la separación que media entre "lo necesariamente verdadero" y "lo necesariamente no verdadero" no se ve afectada por el hecho de que sean dioses u hombres quienes la conocen. Por tener en sí misma su fundamento, esta intelección es, o bien no es en absoluto.

Alcmeón de Crotona, un pitagórico contemporáneo de Parménides, afirmó que: "Sobre lo invisible y lo mortal los dioses tienen claridad, a los hombres, en cambio, sólo les es dado interpretar signos" (DK 24 B 1). Estas palabras suponen un mismo objeto para el conocimiento tanto divino como humano y atribuyen las falencias de este último a las limitaciones de la naturaleza humana. Este estado de cosas cambia por completo con Parménides. Del discurso de la diosa no se desprende que sólo los dioses posean un conocimiento verdadero acerca del κόσμος o de la totalidad de lo que aparece, sino que, acerca de esta materia, sólo puede haber, sólo hay, opiniones. A tal punto que la propia diosa sólo puede ofrecer, acerca de lo que aparece, un "κόσμος engañoso de palabras" (v. 52).

El lugar propio de la verdad ha dejado de ser el ámbito de la naturaleza divina; ahora se halla situada en el del pensamiento puro, al que puede acceder también el hombre. La ausencia de verdad en las opiniones de los mortales responde así antes a la naturaleza de su objeto que a la debilidad de la naturaleza humana. Y el error de los hombres no consiste en tener opiniones, en observar y describir el mundo fenoménico, sino en creer que cuando dicen al respecto es verdadero (v. 39). La verdad sin más es inhallable para la experiencia, para el conocimiento sensorial, porque su único τόπος es "lo que es" en cuanto necesario.

38

οὖλον: "lleno", "entero", "íntegro", no meramente "uno". En relación con este predicado ha de entenderse también la comparación con la esfera.

οὖλον ἀκίνητον: ambos predicados impiden vincular "lo que es" con lo que se manifiesta; pero no son propiedades o cualidades del ente, que sólo está determinado, en cuanto tal, por su naturaleza *crítica*.

τῷ πάντ᾽ ὄνομα: La diosa concluye esta sección de su discurso haciendo ver que, en relación con la integridad e inmutabilidad de lo verdadero, los predicados característicos de lo que aparece – nacer y perecer, ser y no ser, cambiar el lugar y mudar la apariencia – quedan reducidos a meros nombres, esto es, a signos que los hombres hacen valer desde la perspectiva de su condición mortal y que no son vinculantes para la intelección de "lo que es". Esos nombres son, si bien se mira, *verbos*: γίγνεσθαι, ὄλλυσθαι, εἶναι, ἀλλάσσειν, διαμείβειν. Y esta precisamente la razón que obliga a rechazarlos.

Es curioso que entre ellos aparezcan los infinitivos "ser" y "no ser", como no podía ser de otro modo, puesto que los que "nada saben" (**5**, 4) hablan el mismo lenguaje que "el hombre que sabe". Si éste impugna las opiniones de los mortales y avanza por el camino del "cómo es" no lo hace con terminachos ni empleando un galimatías. La filosofía, para llevar a cabo su empresa, no necesita violentar el lenguaje habitual, aun cuando su pensamiento resulte de todo punto extraño para el pensar acostumbrado. Lo decisivo del lenguaje, que sirve no sólo para comunicarse y comprenderse, sino también para engañar (Homero, *Od.* IX, 414; Solon, 11,7 w.), no son las palabras, sino el vigor del pensamiento que las anima. La diosa, de hecho, habla el lenguaje de los mortales y no evita, por considerarlos impropios del saber, nombres tales como "casa", "camino", "corazón", "grillos", pues es claro que ellos no dividen ni menoscaban el todo íntegro e inmóvil de lo verdadero.

ἔσται: el futuro no tiene aquí valor temporal sino modal o lógico (*futurum consequentiae*, cf. Heitsch: 175), como εὑρήσεις y ἔσται, v. 36.

39

κατέθεντο: "establecieron firmemente". El sujeto de este verbo no son los mortales, sin más, sino aquellos que pretendieron fundar un saber acerca del todo de lo que se manifiesta.

Recapitulación sobre el contenido de la sección central: vv. 34-41

El ente es, por su inmovilidad y perfección, la cosa propia del inteligir. El observar y comprender, en cambio, tienen por objeto lo que aparece, lo múltiple, lo que deviene, lo mudable. Sólo hay intelección, en cambio, cuando la misma tiene por objeto "lo que es". Fuera del ente no sólo no hay intelección (νόημα), sino tampoco el acto (νοεῖν) que la engendra.

No se puede encontrar el inteligir fuera de aquello donde se manifiesta: el ente. Sólo él muestra que hay intelección, y como fuera del ente, íntegro e inmóvil, nada *es*, entonces fuera de

él, fuera de la distinción desde siempre consumada entre “cómo es” y “cómo no es”, sólo hay materia de opinión, sólo apariencias, sólo opiniones expresadas mediante nombres. No mediante el concepto unitario del ente, sino mediante una pluralidad indeterminada de nombres que no pueden ser verdaderos, porque siempre se les opone un nombre contrario. El “ente” no es un nombre, y por eso tampoco es término de una contradicción, entre el “ente” y el “no ente”, pongamos por caso, porque el “no ente” es inconcebible.

La distinción entre “nombre” e intelección es esencial para el saber metafísico; ante ella resulta inválida la tesis de la “Modernidad en sentido singular” [*Moderne*], según la cual el horizonte y el elemento propio del pensar es el lenguaje, de suerte que, si se trata de pensar, sólo puede hacérselo *en* el lenguaje. La metafísica, por su parte, enseña que el pensar es el acto propio de la inteligencia, el que ésta realiza *con* el lenguaje, no en, ni desde él. La afirmaciones de Heidegger en este sentido, defiguran la naturaleza del saber metafísico.

Mediante los nombres, puestos por ellos mismos, los mortales niegan el Saber de las Musas y entronizan en su lugar una “filosofía” que siendo, en rigor, “amor” a una sabiduría *propia*, es amor a un saber, cuya verdad los hombres puede en todo momento “verificar” y comprobar: el saber articulado en las figuras de la “Docología” (Tales, Anaxímenes, Jenófanes) y de la “Cosmología” (Anaximandro, Pitágoras, Heraclito). Como los nombres puestos por los mortales son *verbos*, según se dijo antes, esto es, nombres que designan movimientos (κίνησις), la intelección y el inteligir son considerados, por su parte, en relación con la inmovilidad en cuanto signo fundamental del “ente”.

42-49 (51): LA PERFECCIÓN DEL ENTE

La diosa cierra la exposición relativa al camino “cómo es” con una última sección, donde argumenta a favor del último signo de “lo que es”: la perfección.

Acá ya no se habla de grillos (πέδαι, v. 14) , ni de lazos (δεσμοί, v. 31), ni de fuerzas obligantes, sino del límite mismo (πέρας) y de su relación constitutiva con el ente. A diferencia del argumento referido a la inmovilidad, donde el límite aparece como fundamento, ahora se parte del límite mismo.

αὐτάρ: como en el v. 26.

πεῖρας πύματον: el “límite extremo” es la división que media entre “lo que es” y “lo que no debe ser”. Siendo “extremo”, el límite no admite desplazamiento alguno “hacia afuera”, y esto acredita

no sólo la finitud, sino la perfección del ente, ilustrada mediante la imagen de una esfera, cuya masa es por doquier uniforme y compacta, por estar el ente, según se dijo, enteramente lleno de sí mismo (v. 24); πεῖρας “es al mismo tiempo la determinación interna en cuanto articulación, medida y norma. El ἄπειρον enfrentado al πέρας no es lo infinito en cuanto ilimitado, sino, al mismo tiempo, lo informe en sí, indeterminado; para los griegos lo infinito es algo informe; lo perfecto, en cambio, limitado.” (K. Riezler, pág. 53; cf. Platón, *Filebo* 30ss.).

42
τετελεσμένον: “perfecto”, la determinación fundamental del ente parmenídeo (= τέλειον, v. 4 = οὐκ ἀτελεύτητον, v. 32; cf. οὐκ ἐπιδεές, v 33).

43
πάντοθεν, *vide* v. 49: “desde todos lados”; no confundir este adverbio con πάντοσε (v. 57).

ἐναλίγκιον ὄγκῳ: “a la masa semejante”. El objeto de la comparación no es tanto la redondez, la circularidad de la forma, como el juego equilibrado de fuerzas (ἰσοπαλές) en una masa así configurada. Por eso la diosa añade: “a partir del centro igual en fuerza por doquier.” La diosa no dice que el ente es esférico, sino que, en virtud de su perfección, es semejante a una esfera, esto es, a un cuerpo geométrico acerca de cuya perfección argumentan Platón en el *Timeo* (31b ss.) y Aristóteles en *Sobre el cielo* (I, 1).

44
τό: pronombre demostrativo cuyo antecedente tácito es “lo que es”.

46
La homogeneidad del ente se justifica ahora en relación con “lo que no es” y a continuación, en el verso siguiente, con “lo que es”.

οὐδὲ γὰρ οὐδέ τι ἐστι: “pues nada hay” (fuera del ente) y sólo ello podría amenazar o menoscabar la homogeneidad de “lo que es”.

47
ὅπως: sobre el uso de esta partícula cf. Chantraine, “Gr. hom.” § 401.

48

ἄσυλον: “inviolable”; el adjetivo pertenece a la esfera del lenguaje religioso; formado a partir del verbo συλάω (“devastar”, “saquear”, “robar”), designa, en sentido propio, lo que *no debe* ser violado.

49

ἶσον: esta voz remite a un aspecto fundamental de la justicia (δικαοισύνη) entendida por los griegos como “igualdad de partes” (ἰσομοιρία), tal como conviene entre “iguales”. Esta condición es ahora retrotraída por Parménides de la esfera de los mortales a la de la verdad, donde sólo cabe lo “igual” (ἶσον) y no ya la “igualdad de partes”, sólo posible allí donde hay diversidad.

ἐν πείρασι κύρει: verbo ἐγκύρω *in tmesi*.

Nada podría interrumpir o impedir la convergencia del ente consigo mismo. Este final de la presentación del corazón inestremecible de la verdad persuasiva (**1**,29), como una actividad refleja, ajena al tiempo y al espacio, pervive en la doctrina aristotélica según la cual Dios es “el acto de la inmovilidad” (ἐνέργεια ἀκινησίας, *EN*, VII, 1154 b 27). Y si “el acto propio de Dios es su inmortalidad” (ἐνέργεια θεοῦ ἀθανασία, *De Caelo*, 286 a 9), ya Parménides supo que esta última es, para decirlo con el propio Aristóteles, el “acto propio del ente” (ἐνέργεια τοῦ ὄντος; *vide* v. 27: ἄναρχον / ἄπαυστον).

50-52:

Fin de la primera parte y tránsito hacia la segunda, donde la exposición no pretende ser verdadera; esto no obedece a una incapacidad de los hombres o de la diosa, sino a la naturaleza del objeto. El ámbito de la verdad es el pensar puro, cuyo lugar (τόπος), a su vez, es el ente. Ahora la diosa se vuelve hacia un κόσμος cuyos elementos son nombres, destinados a explicar el todo de cuanto se manifiesta a los mortales, considerado, precisamente porque se manifiesta, asunto de opinión. Esta exposición no puede, por ende, ser verdadera; ella no se despliega por un camino sujeto a la norma del “cómo es”, sino a la de la sola coherencia consigo mismo.

Según la doctrina *revelada* en esta segunda parte, el todo de lo que aparece resulta “lógicamente” comprensible cuando se lo piensa fundado en dos principios opuestos, νύξ – φάος, cada cual idéntico consigo mismo y capaz de preservar su identidad aun en medio de la mezcla. Esto representa, en orden a la comprensión de la naturaleza del κόσμος, la superación definitiva del esquema genealógico y de las representaciones de orden mitológico.

50

σοι: dat. ético

πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα: la diosa concluye no sólo el discurso persuasivo, sino, junto con él, la intelección. Uno es la condición del otro y viceversa. Cf. **5**, 1: λέγειν τε νοεῖν τ᾽.

51

ἀμφὶς ἀληθείης: i.e. ἀμφὶς τοῦ ἐόντος (cf. **1**, 29). La intelección cesa, pues, allí donde su objeto deja de ser la verdad, i.e., "lo que es". Y junto con la intelección cesa el discurso persuasivo; no el discurso sin más, porque éste, en el caso de los hombres, al menos, es "inmortal, como las nubes".

δόξας βροτείας: las opiniones de los mortales, comparadas por Heraclito con "juegos de niños" (παίδων ἀθύρματα. B 70). Así considerará Platón más tarde todas las cosas humanas (*Rep*. 604 b, *Leyes* 803 b); véase al respecto Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, § 628.

ἀπὸ τοῦδε: "después de esto"; el giro indica que Parménides continúa presente ante la diosa y persevera así en su apartamiento respecto del trajinar de los hombres; esta "pureza" es la condición para conocer *todo*, y no tan sólo "lo que es".

μάνθανε: la diosa se expresa de manera imperativa; no deja las opiniones de los mortales abandonadas a sí mismas. Quien ha comprendido su "discurso persuasivo y su intelección", también ha de aprender qué son las opiniones de los mortales. La intelección de la verdad necesaria, en efecto, se ve confirmada no sólo por la refutación, sino también por la comprensión de las opiniones de los mortales. El conocimiento de la verdad no es óbice para que el "hombre que sabe" comprenda la naturaleza de lo que se manifiesta y su fundamento. La diosa no se limita a rechazar, por falsos, los conocimientos heredados, sino que despliega los pareceres con la fuerza de persuasión que les es propia. Por eso designa como "engañosa" su exposición; lo es, porque está vinculada al testimonio de los sentidos, mientras que, por otro lado, la exposición del "corazón de la verdad" en nada puede contribuir al conocimiento de lo que se manifiesta, salvo en el hecho de privar a aquél de su condición de *saber*.

κόσμον ἐμῶν ἐπέων: "el orden de mis palabras". Históricamente, las indagaciones sobre "lo que se manifiesta" llegan ya con Jenófanes a desesperar de la posibilidad de obtener algún grado de

certeza, esto es, de poseer lo verdadero (B 34). En el caso de Parménides, la revelación de la primera parte del poema ha vuelto imposible ponderar el grado de exactitud del saber conjetural acerca del mundo sensible por el grado de proximidad con “lo que es”, privado de toda relación con “lo que aparece”. Por ello, la diosa ahora solicita atender al “orden” que preside su exposición y no a su verdad (cf. fr. 1, 30: τῇς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής). Esto es tanto como decir que lo que hay que medir es la buena disposición – sentido latente de la palabra κόσμος – de los elementos presentados en el discurso (λόγος). En este sentido utiliza el giro Solón (1, 2; West). El discurso ha de ser, en vista de lo precedente, necesariamente “engañoso” (ἀπατηλός), pero este atributo, aun cuando puede entendérselo como una tacha respecto del desplegado en la primera parte, no deja de ser una virtud respecto de sus propias posibilidades de desarrollo. De hecho, la cosmología posterior a Parménides (Empédocles, Anaxágoras, Demócrito) se hará valer como un discurso “no engañoso” (cf. 31 B 17, 26).

ἀκούων: “oyendo” dice la diosa en esta ocasión, sin añadir, como había hecho antes (fr. 3, 1), “hazte cargo” (κόμισαι).

53
μορφὰς δύο: conviene a saber, “luz” (o “fuego”) y “noche”. La serie de los diez pares de opuestos, que Aristóteles atribuye a algunos pitagóricos (*Met.* I 5, 986 a 22 ss.) incluye éste de la “luz” y las “tinieblas” (φῶς / σκότος), del que Parménides se sirve de un modo completamente original y contrario a la doctrina pitagórica, al caracterizar la luz como femenina y la oscuridad como masculina (cf. “Proemio” y fr. 12, 3). “Con μορφή se expresa la manifestación individual de una cosa, y ello, en oposición a εἶδος, que designa su especie o forma supraindividual. Si Parménides habla pues de μορφαί, entonces se refiere con esto a formas perceptibles o incluso a cosas en cuanto fenómenos” (Jantzen 1976:77). Bien es verdad, por otro lado, que la palabra μορφή aparece vinculada con ἔπος en un par de pasajes homéricos (*Od*. VIII, 170, XI, 367).

κατέθεντο: el aoristo mantiene el sentido que del v. 39 (se halla en el mismo lugar del verso); tiene por sujeto no sólo a los pitagóricos, sino a toda la tradición filosófica anterior a Parménides.

ὀνομάζειν: infinitivo final

54

τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν: el giro verbal χρεών ἐστιν vale tanto como χρή, y lo mismo que este adverbio designa no sólo lo "necesario", sino también lo debido, lo conveniente, lo aceptable. El acusativo μίαν depende de un infinitivo tácito: ὀνομάζειν. Con este verso comienza una explicación de la mudanza de todo lo que se manifiesta por obra de la separación y la mezcla de un par de "elementos" inmutables. Pretender explicar eso mismo a partir de un elemento único, como hizo la filosofía precedente, es un error (πλάνη), propio de mortales que yerran (πλάζονται) sin conocimiento verdadero, porque en ellos la perplejidad "gobierna su inteligencia errante" (ἰθύνει πλαγκτὸν νόον, **5**, 4-6). La crítica parmenídea del monismo "físico" o "cosmológico", para el cual la totalidad de lo que aparece procede de un principio que "es y no es, siendo lo mismo y no lo mismo" (cf. **5**, 7-9), resultó a todas luces demoledora para la cosmología posterior, que ya no da un paso atrás en este punto. Empédocles lo redujo todo a cuatro "raíces", Anaxágoras y luego Demócrito a la pluralidad irreductible de las "homeomerías" y de los "átomos", respectivamente. Antes de hacer su propia exposición de las "opiniones de los mortales", la diosa justifica su descalificación del monismo.

55

ἀντία: no es objeto directo del verbo que sigue; posee sentido adverbial: "como opuestas" (entiéndase: "las formas").

ἐκρίναντο: no "separaron", o "distinguieron", sino "escogieron", según el sentido más frecuente de la voz media κρίνεσθαι en la lengua épica; su objeto directo aparece en los versos siguientes: τῇ μὲν . . . πῦρ . . . ἀτὰρ κἀκεῖνο κτλ.

δέμας: acusativo de relación; este sustantivo se usa siempre referido a cuerpos vivos o considerados como animados. Lo mismo que hicieron Tales con el agua, Anaxímenes con el aire o Heraclito con el fuego, hace ahora la diosa al atribuir un carácter divino a las dos formas elementales que explican la totalidad de lo que se manifiesta. Esta "figura", para la filosofía anterior, era un orden universal integrado por partes diferentes. Sólo que para mantener vinculado lo diferente, lo enteramente diferente incluso, se apeló a la oposición como fundamento que explicase aquella relación y orden; una oposición pensada como la de los límites extremos a que cabe reducir el universo "fenoménico".

σήματ(α): también en las formas de lo aparente hay señales, como en el camino “cómo es” (cf. **8**, 2), pero a éstas no se llega mediante el pensamiento puro, sino que pertenecen a una construcción explicativa de la experiencia humana.

56

χωρὶς ἀπ᾽ ἀλλήλων: Así aparece por vez primera en la historia de la filosofía griega un término en torno al cual ha de girar la dialéctica platónica (en el *Parménides*) y más tarde la contienda de Aristóteles con la Academia. El adverbio χωρίς determina el engaño (ψεῦδος) implícito en el numeral “dos” (δύο, v. 53). Véase al respecto el comentario de K. Riezler.

φλογὸς αἰθέριον πῦρ: la diosa habla del fuego como de un constituyente último del κόσμος, sin que deba verse en esto una “influencia” heraclítea; si de influencias se trata, habría que pensar antes en la doctrina pitagórica por el hecho de llamarlo “luz” (11) y de oponerle, con pareja dignidad, la “noche”. Aunque el adjetivo αἰθέριος no tiene precedentes épicos, en la medida en que αἰθήρ es utilizado en la lengua homérica para designar una región y no un elemento, su presencia en este pasaje revela la posición del fuego dentro del sistema cosmológico (cf. **12**).

57

ἤπιον: este adjetivo es el primero de los “signos” atribuido por los mortales predican del cuerpo (δέμας) mencionado en el verso anterior.

ἐλαφρόν: con Diels y Coxon mantenemos este adjetivo en lugar de ἀραιόν.

ἑωυτῷ πάντοσε τωὐτόν: a semejanza de “lo que es” (cf. v. 29), el fuego posee el atributo de la identidad, pero la suya no es la especulativa, la fundada en sí misma, sino la “dóxica”, la que en razón de su propia capacidad predica el entendimiento.

58

τῷ δ᾽ ἑτέρῳ μὴ τωὐτόν: a diferencia de “lo que es”, el fuego posee también el atributo de la no identidad, respecto de la forma opuesta. Por donde un mismo “elemento” resulta ser idéntico y no idéntico a la vez.

ἀτὰρ κἀκεῖνο: para la diosa, la noche, siendo lo opuesto a la luz, es simplemente “lo otro” (de allí la forma neutra del pronombre demostrativo: κἀκεῖνο, *sc.* τὸ ἕτερον), sin dejar de ser por ello ella

misma, como si la noche se identificase con la "otredad" y con la "identidad" la luz. "Aristotle's allusion to P.'s physical principles as τὸ θερμόν y θάτερον (*Metaph*. A 5, 987 a 1) is both careful and correct and to be related to his report (fr. 207R) that Pythagoras 'gave the name 'Other' (ἄλλο) to matter' (…)" Coxon, ad loc.

59

τἀντία: la palabra no posee valor adverbial (κατὰ τἀντία), sino adjetivo; se corresponde con ἤπιον y lo que sigue. El orden sintáctico se altera porque en lugar de la simple antítesis τῇ μὲν … πῦρ, τῇ δε νύκτα, aparece la referencia a τῷ ἑτέρῳ (véase en el v. 24 otro ejemplo de elipsis de la partícula τῇ).

νύκτ᾽ ἀδαῆ: "noche" es el único nombre dado a esta "forma" en los fragmentos conservados (1, 9, 11; 10, 1, 3; 13, 2). Según el testimonio de Simplicio, Parménides también la llamó ζόφος, ("sombras", "tinieblas", "región de la noche") lo cual resulta verosímil por tratarse de un nombre poético bien conocido por el lenguaje homérico. El adjetivo ἀδαής tiene siempre un sentido activo y significa aquí tanto como "incapaz de comprender". "Diels' notion that the word means 'dark' by derivation from δάος (Ω 647 etc.) is a figment" (Coxon).

πυκινὸν δέμας: el adjetivo πυκνός, empleado por la poesía épica y lírica también en la forma πυκινός, significa "sólido", "fuerte", "compacto", y se predica lo mismo de un objeto concreto (una coraza, una casa), que de uno inmaterial (un plan, un pensamiento, e incluso la mente de Zeus, que es "compacta", porque en ella… etc.).

ἐμβριθές: el adjetivo se refiere principalmente al peso y aparece aquí como antítesis de ἐλαφρόν; también puede tener el sentido metafórico de "cruel" o "fiero" (*LSJ*) en oposición a ἤπιον. En tal caso ἀδαῆ y πυκινόν carecen de contrarios expresos.

60

τόν … διάκοσμον: no hay otro testimonio anterior a éste para el uso del término, utilizado luego por los atomistas, Leucipo y Demócrito, en sus explicaciones cosmológicas. Aquí significa un "sistema cosmológico íntegro".

σοι: dativo de interés, como en el v. 50.

ἐγώ: aun cuando la diosa haya atribuido de manera inequívoca a los mortales la decisión de nombrar dos formas y de llamarlas “luz” y “noche”, ahora subraya mediante el pronombre de primera persona, que lo verosímil (ἐοικότα) del sistema cosmológico queda autorizado por ella.

ἐοικότα: la poesía tanto épica como lírica y también la trágica utilizan este participio de manera absoluta en el sentido de “ficticio” (cf. *Od.* IV 239), pero tal acepción resulta inadmisible en este contexto, sobre todo si se tiene en cuenta que quien habla es una diosa. Aquí sólo puede significar “verosímil”, semejante a la verdad (o adecuado a la capacidad de comprensión de los mortales) en la medida en que puede serlo un orden dualista, no de lo que es, sino de lo que se manifiesta.

πάντα: la verosimilitud del orden cósmico es “completa”, tal como lo anticiparon las palabras finales del proemio: διὰ παντὸς πάντα περ ὄντα. (**1**, 32). También allí el participio ἐοικότα fue anticipado por el adverbio δοκίμως.

61
ὡς: aquí con valor modal (Diels) antes que final; modifica a ἐοικότα.

γνώμῃ: el sustantivo, según su acepción corriente, vale tanto como “inteligencia” o bien como “juicio”, cuando se trata de la experiencia. Resulta elocuente que Parménides, al no admitir otro saber que el del pensamiento puro, lo considere un sinónimo de δόξα (cf. Snell, *Die Ausdrücke für die Begriffe des Wissens*, pág 37 y n. 2).

LAS OPINIONES DE LOS MORTALES

El asunto de la Segunda Parte del poema de Parménides requiere una determinación más precisa, porque nada hay acerca de lo cual las opiniones de los mortales no sean incontables, variopintas y contradictorias. Las opiniones de que aquí se trata son aquellas para las cuales la verdad, íntegra y una, es la del todo de lo que se manifiesta. Tal verdad remite a una oposición fundamental, de la que el todo no es sino su manifestación.

La exposición respectiva se articula en dos partes: la primera versa sobre los seres no mezclados, en los que se manifiesta la naturaleza de uno u otro de los opuestos, en tanto que la

segunda está dedicada al reino de la mezcla. Esta distinción se corresponde con la que existe entre los seres sempiternos y los efímeros. El κόσμος de lo que se manifiesta posee una disposición perfectamente simétrica: en el centro de todo, la tierra; el límite externo es la cúpula del cielo, semejante a un muro. La tierra, cuya parte seca está enraizada en el agua (**16**), como en la antigua cosmología, y también la cúpula del cielo muestran la pesadez y opacidad del elemento nocturno; entre ambas se extiende el elemento luminoso, como una especie de anillo de fuego, por fuera del cual se halla la esfera del éter y por dentro la del aire, que rodea la tierra y se nutre de ésta. Entre los astros, la luna destaca de manera singular (cf. **14** y **15**).

9 (10 DK)

Este fragmento, cuya única fuente es Clemente de Alejandría, quien nada dice acerca de su lugar dentro del poema, constituye de manera verosímil el comienzo de la "Cosmología". La diosa promete en él un conocimiento acerca tanto del origen (cf. **10**) y de la naturaleza (cf. **11**: φάος καὶ νύξ) de los principales cuerpos celestes (planetas, sol, luna y estrellas fijas), como de las regiones donde están situados.

1-2
εἴσῃ: futuro med. act. εἴδω; es, como εἰδήσεις (v. 5), una forma épica. La apelación inmediata de la diosa al joven que la escucha (lo mismo que πεύσῃ, v. 4) recuerda lo prometido en el Proemio (v. 31) y también el imperativo μάνθανε del **8**, 52; esto permite vincular el presente fragmento con la exposición introductoria de las δόξαι βροτείαι en el octavo, al que parece seguir de manera inmediata.

αἰθερίην τε φύσιν: "la naturaleza del éter", esto es, de una zona del universo donde se mueven los planetas y que no debe confundirse con el οὐρανός (*vide infra* v. 5).

σήματα: estas "señales" no son sólo las constelaciones, según la acepción homérica del término, sino también los planetas, situados en el αἰθήρ. En efecto, según Aecio (A 40a), Parménides sostuvo que el lucero vespertino y el matutino se hallaban en el αἰθήρ, habiendo sido el propio Parménides el primero en reconocerlos como un solo y mismo astro. Esta identificación "presupone una conciencia de su movimiento hacia el este a través del zodíaco, contrario a la revolución diaria de las estrellas fijas" (Coxon, *ad loc.*).

καί: declarativo = "esto es" o "vale decir"

εὐαγέος ἠελίοιο: "del radiante sol". El adjetivo ἐυαγής, recuerda Coxon, con "α" *breve* significa "puro", pero con "α" *longum*, como en este caso, "brillante", "radiante". Platón lo opone a los adjetivos θολερός (*Tim.* 58 d) y σκοτώδης (*Lg.* XII, 952 a).

3
καθαρῆς λαμπάδος: "de la pura antorcha"; el adjetivo puede implicar que el sol está compuesto íntegramente de fuego, del que, según Aecio (A 37, A 41), Parménides lo tuvo por "aliento (o exhalación)" (ἀναπνοή).

ἔργ᾽ ἀίδηλα: "las obras invisibles". El adjetivo ἀίδηλος tiene dos significados: o bien "lo que vuelve invisible" un ser o una cosa, porque la destruye, y en consecuencia vale tanto como "aniquilador", "destructor" (así lo entienden Homero y Hesíodo), o bien "invisible", "oscuro" (= ἀείδελος). Esta segunda acepción resulta preferible si se la refiere al curso nocturno del sol bajo la tierra. La expresión ἔργ᾽ ἀίδηλα parece significar pues "hidden actions" (Coxon; cf. *Hes*. fr. 60, 2) y Parménides ha formulado de intento una vigorosa paradoja al vincularla con "la lámpara pura del sol resplandeciente".

El "éter" se distingue no sólo del "cielo", sino también del "fuego", que carece de origen temporal y cuya naturaleza ya ha sido caracterizada (cf. **8**, 56 – 58).

καὶ ὁππόθεν ἐξεγένοντο: "y desde donde surgieron" (cf. **10**: πῶς … γίγνεσθαι); el sujeto es σήματα καὶ ἠελίοιο λαμπάς. Poder determinar el origen de algo para comprenderlo es un rasgo constitutivo de las "opiniones de los mortales" (*vide infra*, v. 6).

4
περίφοιτα: "errantes" o "migrantes", puesto que el verbo no se usa normalmente en relación con un movimiento circular sino con el de una persona de un lugar a otro (μισῶ καὶ περίφοιτον ἐρώμενον, Callim. *epigr.* 28, 3). El participio no remite pues al movimiento diario de la luna, sino a su curso mensual, a través de las constelaciones del zodíaco; se trata del mismo "deambular" expresado por el verbo ἀλάομαι (cf. **14**).

κύκλωπος σελήνης: de la luna monócula [redonda como un ojo]

πεύσῃ: fut. med. de πυνθάνομαι: “conocerás”.

5
καὶ φύσιν: “y la naturaleza”, esto es, “ y el ser”.

καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα: el tenor de esta expresión revela que Parménides distinguió entre οὐρανός y αἰθήρ. Según Aecio (A 37) por encima de todo (ἀνωτάτω) se halla el éter, bajo el cual está el cielo que, a su vez, circunda la tierra. Los σήματα ubicados en el éter son los astros que se mueven en el plano de la eclíptica, entre los cuales se encuentran los mencionados en el fragmento: el sol y la luna.

El primero, según se sostiene desde muy antiguo, en haber adoptado la esfera como forma constitutiva del cosmos ha sido Anaximandro. La hipótesis esférica se ve ahora firmemente confirmada por Parménides, para quien el sol, la luna y los planetas se mueven a través del zodíaco de oeste a este respecto de las estrellas fijas. La tierra permanece inmóvil en el centro del universo, como enseñó también Anaximandro. Esto parece abonar el testimonio de Teofrasto según el cual Parménides “escuchó” al filósofo milesio (*Dox.* 482 = Diog. Laert. IX, 21-22).

6
ἔνθεν ἔφυ: de donde surgió.

ἐπέδησεν ἀνάγκη: “lo ató la necesidad” (cf. **8**, 14, 31, 37). Después de su formación, el universo permanece dirigido y encadenado por la necesidad en la forma de un movimiento circular invariable e incesante en torno a un eje inmóvil. Este movimiento orbital constante del cielo es considerado por Parménides como algo que se corresponde con la perfección inmutable del ente. Esta necesidad que no es lógica, sino cósmica, se identifica con la divinidad femenina que gobierna el universo (**12**, 3) llamada “Génesis” por Platón (Simp. 178 b) y “Afrodita” por Plutarco (*Amat.* 13, 756E). La existencia de la necesidad cósmica no es puesta en duda, pero no puede ser objeto de intelección, sino sólo de opinión (δόξα).

7
πείρατ᾽: “límites” en el sentido de la intensidad luminosa, de la posición relativa y del movimiento de las estrellas, carentes de un motor propio.

ἔχειν: inf. final: “para mantener”; la frase πείρατ᾽ ἔχειν seguida de un genitivo significa “controlar” o “dominar”.

10 (11 DK)

Las líneas de este fragmento guardan estrecha relación con otras de la *Teogonía* de Hesíodo (vv. 108 – 110), animadas por un propósito similar al de la diosa, cuya relación acerca del mundo físico comenzará por la explicación relativa al origen de sus elementos fundamentales.

2

αἰθήρ τε ξυνός: expandido por doquier, el éter es “común” por abrazar los dos hemisferios celestes y por ser el elemento del que participan todos los planetas.

γάλα τ᾽ οὐράνιον : “y la celeste vía láctea” (lit. “y la leche celeste”). Según Aecio (A 43), Parménides explicaba el color de la vía láctea como resultado de una mezcla de “lo denso y lo raro”.

καὶ ὄλυμπος ἔσχατος: “y el último olimpo”, esto es, los confines del cielo. Ya en Homero “Olimpo” significa, por metonimia, el cielo; ὄλυμπος ἔσχατος = οὐρανὸς ἀμφὶς ἔχων (**9**, 5). Ese límite será para Platón el de un universo igualmente esférico, fuera del cual se hallan la formas eternas (*Fedro* 247 c) y para Aristóteles un todo no menos finito contenido por la eternidad misma (*De caelo*, I, 9, 279 a 7ss.).

3

ἄστρων θερμὸν μένος: “de los astros el cálido vigor”. Parménides sostenía que los astros eran “concentraciones de fuego” (πιλήματα πυρός, Aecio, A 39).

11 (9 DK)

1

πάντα: no “todas las cosas”, ni “todos los seres”, sino “todo cuanto se manifiesta”

φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται: “luz y noche fue llamado”. Parménides usa un perfecto sin reduplicación (como Heródoto en ocasiones), en lugar del regular ὠνόμασται. Cf. *GG* I, 766.

2

κατὰ σφετέρας δυνάμεις: “según sus respectivas virtudes”, *i.e.*, según los “signos” de la luz y de la noche (cf. **8**, 55ss.). “La correlación implícita de δύναμις con μορφή anticipa su asociación regular con εἶδος e ἰδέα en la filosofía posterior” (Coxon).

ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς: [fueron asignados] “a estas (cosas) y a aquellas otras”. La frase alude a “fenómenos” con características opuestas entre sí, que derivan, según se afirma, de las δυνάμεις opuestas de la luz y la noche, de las que también reciben el nombre.

3

πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ: “todo lleno está [a la vez,] juntamente”

φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου: “de luz y de noche invisible”

4

ἴσων: no simplemente “igual”, sino “en términos iguales de dignidad o poder”, como se desprende de lo que sigue.

ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν: “pues en ninguna de ambas está presente la nada (o el vacío)”; μέτα (acento!) no es aquí preposición en anástrofe (μετά), sino una forma apocopada de μέτεστι, conocida por el lenguaje homérico (véase, por ejemplo, *Od.* XXI, 93). El verbo μέτειμι con dat. significa “pertenecer”, “ser parte de un todo”: “pertenece (sólo) nada”, *neutri inane est* (Karsten). Quiasmo con πᾶν (v. anterior).

12

Es claro de suyo que estos versos pertenecen a la doctrina cosmológica que integra la segunda parte de la revelación, caracterizada en 1, 28-30 como “opiniones de mortales”, cuyo contenido es adelantado en **9** y **10**. Ponen en juego los opuestos “luz” y “noche”, presentados en

8, 54-61 como signos de cualidades contrarias y en **11** como formas a partir de las que se comprende todo lo que se manifiesta.

El fragmento es célebre por las dificultades que opone a su interpretación. Es imposible no apelar a los testimonios – sobre todo la descripción sumaria de Aecio, A 37 – para intentar llenar los vacíos de esta cita mutilada, que Simplicio ofrece en dos pasajes (vv. 1-3, *Física* 39; vv. 2-6, *Física* 31). Tan imposible como obtener certezas a partir de la combinación de los mismos, debido, por una parte, a datos aportados por las fuentes que resultan inconciliables entre sí, y por otra, al carácter elíptico del texto original, que de otra manera habría podido autorizar posibles reconstrucciones.

1-2

Los primeros dos versos describen un sistema de "coronas" (στεφάναι) palabra que, a pesar de no encontrarse en el texto mismo, es considerada unánimemente como el sujeto tácito al que se refieren tanto el calificativo "στεινότεραι" (v. 1) como la expresión "αἱ δ᾿ἐπὶ τῇς", (v. 2), siguiendo los testimonios de Aecio ('Παρμενίδης στεφάνας εἶναι περιπεπλεγμένας…') y de Cicerón ('Parmenides quidem commenticium quiddam: coronae simile efficit, στεφάνην apellat,…'), A 37.

Una inspección del uso de este vocablo en la épica arroja los siguientes resultados: "orla del almete" (*Il.* VIII, 12; X 30; XIII, 96), distintos adornos para la cabeza ("guirnaldas", *Il.* XVIII, 59; "corona", *Theog*. 578 y *Himno a Afrodita* 7). El verbo στεφανόω aparece aplicado al cielo en *Il.* XVIII, 485 y *Theog.* 382: en ambos casos las estrellas "coronan" el cielo. Todas las acepciones – excepto *Il.* XIII, 138, donde la palabra vale como "orilla" – indican una estructura anular que puede posarse sobre un hemisferio, sea este la parte superior de la cabeza o el cielo, que en la concepción antigua era concebido como una bóveda. Por lo que no es incorrecto traducir la palabra tal como lo hace Ciceron ("coronae"), o como elijen hacerlo muchos especialistas ("anillo"), mientras la representación a que apunta la traducción sea estereométrica. Sin embargo, esta delimitación del significado vuelve posibles no pocas interpretaciones.

1

αἱ στεινότεραι: "las más estrechas". Puesto que falta el texto que antecede, que contendría el término de la comparación, sólo podemos colegir que son anillos cuantitativamente distintos de los mentados a continuación: esto es, más anchos. Si esto significa una diferencia de diámetro o bien de espesor, no se puede determinar.

πλῆντο aor. 2 de πίμπλημι, con valor pasivo: “se llenaron”; la anomalía métrica que presenta (ō) es un caso de *productio epica in arsi* como en *Il.* XVII, 499. El uso del aoristo es usual en las cosmologías antiguas, donde no se distingue claramente entre la descripción del estado actual del cosmos y el relato sobre su origen (Verdenius 1942:51).

πυρὸς ἀκρήτοιο: Fuego sin mezcla; ἀκρήτοιο (conjetura de Stein, frente a lo que presentan los manuscritos, ἀκρίτοις y ἀκρήτοις, plurales en dativo que no tienen sentido aquí), es una forma épica del genitivo de ἄκρητος, “sin mezcla”, adjetivo que suele aplicarse al vino puro, sin agua, usado para sellar pactos (*Il.* II, 341; IV, 159), o para conservar restos humanos (*Od*. XXIV, 73), y vinculado, por tanto, con lo sagrado y con lo que debe perdurar.

2
αἱ δ᾽ἐπὶ τῆς νυκτός: introduce al sistema nuevos anillos, distintos de los anteriores por su ubicación (y las “siguientes”, las de “más allá”) y por su naturaleza: están constituidos por el elemento “noche”.

μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα: debido a lo fragmentario del contexto, resulta imposible determinar el valor de la preposición μετὰ sin apelar a reconstrucciones hipotéticas basadas en los testimonios doxográficos, en la descripción “geográfica” del proemio y en una posición tomada respecto al modo de entender versos siguientes de este mismo fragmento. Por ello tampoco puede precisarse, en un primer momento, la dirección y la posterior ubicación de la porción de fuego que se lanza. Si atendemos a la letra, las interpretaciones posibles son tres: 1) que sea exhalada *hacia* los anillos de noche, 2) que se ubique *entre* los anillos de fuego y los de noche, o 3) que la llama vaya *más allá* de éstos (Finkelberg 1986:308).

3-6
Estos versos mencionan la posición y el rol de una deidad femenina dentro del sistema cosmológico presentado. Simplicio los cita para mostrar cómo Parménides se sirve de esta “causa eficiente” en relación con los elementos opuestos.

3
ἐν δὲ μέσῳ τούτων “en medio de estos”: Este verso indica la ubicación de la divinidad. Su posición espacial no está expresada de una manera precisa, puesto que el valor de ἐν μέσω depende de cómo se entienda la estructura cósmica explicada anteriormente, y el demostrativo

τούτων apunta a elementos no determinados dentro de esa estructura. Los intentos de reconstrucción, aun los más cuidadosos, no dejan de ser arbitrarios a su modo. Así lo muestran ya las lecturas más antiguas: Simplicio indica que la diosa está ἐν μέσω πάντων, esto es, en medio de todo el sistema (*Física* 34, 14), mientras que para Aecio es algo así como un elemento situado en medio de los anillos compuestos y distinto, a su vez, del centro de todo, que es sólido (A 37).

δαίμων, "deidad": Aunque en la épica existen usos de la palabra para nombrar algunos dioses conocidos (Afrodita, *Il*, III, 420; Hermes, *HH* IV, 138, Pan, *HH* XIX,22; Gea, *HH* XXX, 16) el uso mayoritario señala generalmente a un agente divino anónimo. En Homero, el matiz diferencial respecto de θεός consiste en designar una divinidad no tanto menor o subordinada (además de los ejemplos mencionados, δαίμων se predica de los Olímpicos en general: *Il*, I, 222; *HH* III, 11, o de dioses a quienes debe rendírseles el culto debido, lo que no sucede con "démones" menores: *Il*. VI, 115; *Od.* XV, 261) cuanto una cuya identidad no es accesible al hombre. Ésta opera en relación con el destino de los mortales, otorgándoles bienes o desgracias, ya mediante la inspiración de un sentimiento como el valor, el miedo o la confusión, ya mediante el gobierno de ciertas fuerzas naturales (los vientos, por ejemplo). También suele equivaler a "sino" o "Hado". En no pocos pasajes aparece como sujeto de verbos que indican acciones relativas a la conducción, como ἄγω y sus compuestos, y así lo muestra la aposición que sigue inmediatamente en nuestro fragmento.

Desde antiguo se ha intentado determinar la identidad de esta divinidad, pero los resultados han sido tan variados como contradictorios entre sí: Aecio (A 36) la identifica con la Δίκη del proemio y con Ἀνάγκη, que en **9**, 6 sujeta al οὐρανός. A la vez indicó que era uno de los anillos situados en medio del sistema entero, y por lo tanto, algo impersonal, como advierte Cicerón (A 37). Platón, por su parte, la llama "génesis" y Plutarco vio en ella a "Afrodita", interpretaciones que bien pueden fundarse en los versos 4 - 6.

ἣ πάντα κυβερνᾷ "que todo lo gobierna", κυβερνᾶν término técnico utilizado en relación con el gobierno del mundo (Untersteiner:1958 180, etc.) y en este sentido se aplicó al ἄπειρον de Anaximandro (B 41) y al πῦρ heraclíteo (B 64).

4

στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρξει: "el aborrecible nacimiento y la mezcla preside". El nacimiento y la mezcla no tienen cabida en "lo que es"; contradicen los signos que le son propios: ἀγενήτον

(**8**, 3) y οὖλον (**8**, 4), que, por lo demás, se coimplican: en 8, 9-10 la diosa muestra que toda generación es imposible porque hay que concebirla como un surgir de algo a partir de otro. Y no es posible concebir el objeto propio de la vía de la verdad, "lo que es", a partir de su opuesto, "lo que no es" o la nada. La decisión "es o no es" fundamenta por igual la condición del ente en cuanto no engendrado y su unicidad. La génesis sólo es admisible en un ámbito donde hay al menos dos elementos. La cosmología revelada se refiere a un dominio radicalmente opuesto y no tan sólo diferente del presentado en la vía de la verdad.

La presencia de las formas elementales, "luz" y "noche", explica la generación de una pluralidad de cosas diferenciables a partir de la mezcla de ambas. Como los anillos mixtos que surgen de la escisión de una porción de llama hacia una región intermedia situada entre los anillos puros.

La palabra μίξις tiene dos acepciones posibles: "mezcla" y "apareamiento". Y aun cuando por la referencia inmediatamente posterior a la unión de los sexos (v. 5-6) quepa entenderla aquí según la segunda acepción, la primera se mantiene latente y explica la transición del tema de la mezcla de los opuestos fundamentales en la cosmología a una nueva determinación de los contrarios, "macho" y "hembra", fundamentales para el proceso reproductivo de los seres mortales.

El epíteto στυγερός califica en la épica cosas tales como la guerra – representada por Ares – y el combate (*Il.* II, 385; IV 241; VI 297; XVIII, 209, etc.), la enfermedad (*Il.* XIII 670, *Od.* XI 200), la vejez (*Il.* XIX 336; *HH.* V 233), las tinieblas de la muerte (*Il.* V 47; XIII 672; XVI 607) y, en general, todo lo relacionado con ella: el Hades (*Il.* XIII 368, *HH.* II 347), la Estigia (*Theog.* 775), las divinidades mortíferas, como las Erinies (*Il.* IX 454; *Od*. II 135) o el destino y sus personificaciones (*Il.* XXIII 79; *Od*. V 396; *Theog.* 211), la pena causada por la desaparición de un ser querido (*Il.* XXII 483), el banquete o el estómago que reclama atención a pesar del luto (*Il.* XXIII 48; *Od.* VII 216). Se trata de realidades a que todos los hombres, en cuanto mortales, han de enfrentarse. No es extraño pues que el adjetivo aparezca aplicado aquí al nacimiento y a la mezcla que lo origina. Es una expresión más del conocido juicio pesimista sobre la vida de los mortales, aquellos cuyo supremo bien, según el Homero del *Certamen* (75ss), consiste en no nacer. Y esto, porque es imposible que a los mortales les acaezca siempre lo mejor, o que puedan participar de la naturaleza de lo perfecto (cf. Plutarco, *Consolación a Apolonio*, 115b-c). En la medida en que el objeto de la cosmología revelada admite signos opuestos a los predicados del ente, también queda excluido de él el reconocimiento debido a lo perfecto (**8**, 42)

5-6

Lo dicho en estos versos ofrece otro aspecto del modo en que la divinidad ejerce su imperio, porque no se limita a operar con elementos cósmicos, originándolos y mezclándolos, sino que también impulsa a los seres mortales para que lleven a cabo el proceso de la reproducción.

La interpretación más coherente y la que mejor coordina los testimonios doxográficos – no solo la descripción de Aecio (A 36), sino también el dato según el cual Parménides dividió la tierra en cinco zonas (A 44a) – con el texto del fragmento es la siguiente: lo que conservamos sería una parte de la descripción completa del cosmos, pensado según el modelo de lo que posteriormente se llamó “esfera armilar”. Las dos primeras líneas mencionan anillos constituidos de fuego. Se corresponden con la proyección celeste de la zona ecuatorial de la tierra, delimitada por los trópicos y considerada doble por su bisección ecuatorial. El fuego explicaría la condición tórrida de la zona correspondiente en la tierra. Más anchos son los dos anillos que circundan las zonas templadas, constituidas por noche atemperada por fuego. Según el testimonio de Aecio, Parménides también habló de anillos de noche pura, elemento denso o nocturno, que se corresponden con las zonas ártica y antártica, situadas en torno a los polos de la esfera celeste y privadas del fuego ecuatorial.

La divinidad a que se refieren estos versos es una personificación del círculo zodiacal, o plano inclinado, llamado también “eclíptica”, donde se cumple el recorrido aparente del Sol. Para Parménides el elemento que llena el plano inclinado es el fuego. Su personificación como divinidad femenina concuerda con la observación, atribuida al propio Parménides, según la cual en los seres femeninos hay más calor que los masculinos (cf. supra, 1, 1).

El hecho de identificar la diosa con el círculo del éter obedece al significado fundamental que, en relación con la generación y la corrupción, tiene el movimiento del sol, la luna y los planetas sobre la eclíptica, contrario a la revolución diaria del οὕρανος. Así lo comprendió también Aristóteles, para quien, en el cosmos, el movimiento primero no es el de la revolución circumpolar, sino el del “plano inclinado” (cf. *de gen. et corr*. 336 a 31s.).

13 (Hes. *Theog.* 120)

μητίσατο (μητιάω): “ideó”. El modo en que Platón cita este verso en el *Fedro* permite suponer que el sujeto del verbo es γένεσις, esto es, la deidad del fragmento anterior, aun cuando Aristóteles, en su examen de la cosmología parmenídea (*Met.* A 4) ignore esta personificación y mencione sólo a ἔρος como única causa eficiente. También Simplicio identifica el sujeto de

μητίσατο con la divinidad que todo lo gobierna. El verbo revela que se trata de un poder racional que, siendo creador, no engendra por sí mismo. Según un testimonio de Filodemo (*Do*x. 534), las divinidades creadas por esa diosa poseen afecciones humanas (πάθη), siendo ella misma ἄψυχος, una suerte de inteligencia pura conocida por la tradición doxográfica también bajo el nombre de πρόνοια (*Dox*. ib).

La diosa, tras principiar la generación (ἄρχει, **12**, 4), gobierna el todo mediante *fuerzas* creadas por ella misma, de entre las cuales ἔρος es la primera, lo que permite inferir que hay otras; Cicerón, al menos, nombra otras dos: *bellum* y *discordia* (*de nat. deor*. I, 11, 28), la primera de las cuales remite de manera inmediata al fr. B 53 de Heraclito.

La fuerza "ideada" resulta real o activa de un modo semejante a como en la epopeya homérica se suele idear o maquinar algo nefasto para alguien (su ruina o su muerte), de tal suerte que lo pensado se vuelve una fuerza operante.

14 - 15

Para Parménides, la luna, según la tradición doxográfica, es un cuerpo ígneo (πυρίνη, A 42) y semejante por ello al sol, del que recibe su luz. Ambos son un desprendimiento de la vía láctea (A 43). Pero en la luna también hay un elemento oscuro, el aire (A 37), que provoca su apariencia terrestre.

Aun cuando Platón haya atribuido a Anaxágoras el descubrimiento de que la luz de la luna procede del sol (*Crat.* 409 a-b), no sólo el testimonio de Aecio a favor de la prioridad de Parménides (A 42), sino las palabras del propio Parménides son inequívocas. Esto se ve confirmado también por el tenor del contexto en que Plutarco cita los fragmentos **14** y **15** (Coxon). Por lo demás, el pasaje del *Cratilo* también puede entenderse en el sentido no de que Anaxágoras descubrió el hecho, sino de que lo aprobó.

La expresión ἀλλότριον φῶς remite a un verso homérico (*Od.* XVIII, 219).

En cuanto al adjetivo νυκτιφαές, si uno repara en el significado de otros también compuestos con –φαής, advierte que puede traducirse "brillando como la noche" (en lugar de "brillando en la noche"). "Noche" es, como se sabe, el nombre dado por Parménides al elemento denso; la frase quiere significar, por ende, la luminosidad de un cuerpo predominantemente sólido u oscuro. La paradoja de una oscuridad que brilla no debería extrañar, si uno recuerda aquello de "las obras invisibles de la brillante antorcha del sol" (9, 2-3).

“The whole verse is a remarkable instance of P’s. trenchant and creative use of the epic language” (Coxon, ad loc.).

16 (15 A, DK)

Ya Hesíodo (*Theog.* 728) y Jenófanes (Aristóteles, *De caelo* II, 13, 294 a 22) hablaron de las “raíces” de la tierra. Pero Parménides, a diferencia de éste, no supone que se prolongan por debajo de ella en una profundidad insondable (τὸ κάτω δ᾽ἐς ἄπειρον ἱκνεῖται, Jenófanes, fr. 28, 2 DK), porque, según Teofrasto, concibe la tierra como una esfera situada en el centro del universo (Diog. Laert. IX, 21s.).

Al decir que ella “se enraíza en el agua” debe de referirse a ciertos ríos o lagos subterráneos, como los imaginados por Platón en el *Fedón* (111 d), donde también se afirma una doctrina semejante a la parmenídea en cuanto a la forma esférica de la tierra. Esto no cambiaría si el epíteto se refiriese sólo a ciertas masas terrestres y no a la tierra entera.

El contexto cosmológico o geográfico del fragmento es incierto; resulta verosímil pensar que Parménides explicó los movimientos sísmicos como consecuencia de los del agua debajo de la superficie de la tierra, tal como parecen haber hecho Tales, Demócrito y más tarde los estoicos.

En relación con la audacia del neologismo véase lo dicho a propósito de νυκτιφαές en **14**.

17 (16 DK)

Por primera vez se ofrece en términos “fisiológicos” la explicación unitaria de un fenómeno observado desde antiguo. Este fragmento da cuenta de por qué las opiniones fueron reconocidas o gozan de reconocimiento general. Parménides sustituye lo cambiante de las circunstancias exteriores por la condición mudable de los propios miembros.

Los hombres pertenecen al ámbito de las cosas que se manifiestan de manera transitoria; al de las que cambian según la alternancia del día y la noche, del invierno y el verano y, por ende, al de las determinadas por el devenir. La mezcla del cuerpo humano y, con ella, el conocimiento que de él depende, no son inmunes al paso del tiempo; es fácil verlo a la luz de las diferencias que median entre los estados de sueño y de vigilia, entre las edades del hombre, entre el modo de percibir propio de los vivos y el de los muertos, al que se refiere Homero en la Νέκυια. El percibir que tiene por objeto lo que se manifiesta está determinado por una pluralidad de diferencias temporales, cuyos puntos extremos son precisamente el hombre viviente que con

mirada despierta se halla en la cumbre del curso de su existencia, y el muerto, que sólo siente el frío, oye el silencio y ve la oscuridad.

El cuerpo de los seres determinados por la mezcla posee miembros diferenciados en el sentido de la oposición entre luz y noche, porque siempre uno u otro de estos opuestos impera en esa mezcla que es el cuerpo de los mortales. Por ello el conocimiento de lo que se manifiesta, el de su verdad y su carácter vinculante, resulta incierto y, por fuerza, unilateral, puesto que lo condicionan los estados cambiantes del cuerpo. Comprender esto es reconocer el límite de la pretendida relación de inmediatez entre quien conoce y su objeto, pues la proporción respectiva de la mezcla imperante en su cuerpo opera siempre como un filtro entre su intelecto (νόος) y lo que se manifiesta (τὰ φανερά). Esto explica por qué los pareceres acerca de la totalidad del mundo visible permanecen, en cuanto a su verdad, limitados a la esfera del conocer de los mortales; se trata, en todos los casos, de juicios condicionados por las circunstancias particulares que afectan el conocer respectivo.

Así como el cosmos está constituido por los opuestos de luz y noche, así el conocimiento del hombre, en cuanto ser mezclado o compuesto, está sujeto a la interacción de ambos. Así se explica la creencia de que cuanto consiste está integrado en el todo de una pluralidad dispersa. Y aun cuando ésta revele un cierto orden, las soluciones de continuidad se presentan en ella por doquier.

Pero la representación de la unidad, presente en el pensamiento de la totalidad de lo que se manifiesta, entraña el principio que permite abandonar la oposición inherente al fundamento de la misma. Tal totalidad, en efecto, abarca lo que, juzgado en relación con mi acto de percibir, es tanto lo presente como lo ausente. Precisamente esta diferencia, que remite a la limitación del percibir humano, permite reparar en la posibilidad del νόος humano, la de volver presente lo ausente mediante la palabra y la imagen, y de ese modo integrarlo, junto con lo presente, en un todo unitario. La diosa dirige su mirada hacia una experiencia peculiar del intelecto humano, mencionada ya en los poemas homéricos: en un instante el intelecto puede tornar presente lo más lejano (*Il.* XV, 80s., *Od.* VIII, 36). Para el intelecto, lo más apartado – basta con que haya sido conocido alguna vez – se halla presente de un modo tan firme como lo que se encuentra ante nuestros ojos (**5**). Todo depende pues de liberar el intelecto de su cautividad en el cuerpo mezclado y en el percibir determinado por él, para que pueda realizar la posibilidad que le es propia: la de volver presente sin limitación alguna o de manera absoluta el objeto de su saber. Pero el único objeto de tal saber es “lo que es”. Y de este modo el círculo del discurso retorna a su comienzo.

1

ὡς – ἑκάστοτ᾽: “así como en cada ocasión”. La enmienda propuesta por Jaeger abona la interpretación iterativa y, por ende, temporal, justificada por lo dicho en esta Segunda Parte a propósito de los opuestos de “luz” y “noche”, y del intercambio constante entre ambos, causa también de los estados mudables de la vigilia y del sueño, de la atención y el olvido. El percibir sensorial está sujeto al tiempo de manera inevitable.

ἔχῃ κρῆσις: “se comporta la mezcla”. La lectura de κρῆσις, en nominativo, en lugar del acusativo que ofrecen los manuscritos, se explica por el modo de comprender los dos términos que siguen. La “mezcla” consiste sólo en la de los dos componentes elementales: luz y noche.

La κρῆσις es decisiva para una filosofía que amonesta a los hombres filosóficos a servirse de la observación o de la experiencia para conocer “muchas cosas” (Heraclito B 35); la “mezcla”, en efecto, determina el ámbito de la ἱστορίη, un modo de conocer que permanece siempre supeditado a la pluralidad de miembros denominada “cuerpo”. Y como depende de uno cuyos sentidos tienen un poder limitado, no puede verse libre de la parcialidad. La forma más antigua de la ἱστορίη es la περιήγεσις, el viajar a lo largo de las costas para llegar a ver con los propios ojos los confines de la tierra. Hecateo, un contemporáneo de Parménides, es el primer ἵστωρ del que tenemos noticia, aquél cuyo saber se aparta de la filosofía en favor de la autonomía de la “autopsia”.

μελέων πολύπλαγκτων: “de los miembros errabundos”. Μέλεα significa “cuerpo” en el lenguaje épico, lo mismo que γυῖα [γυῖον], según la observación de Bruno Snell, mientras que ese mismo lenguaje reserva la palabra σῶμα para referirse al “cuerpo sin vida”, esto es, al cadáver. Lo viviente del cuerpo es comprendido pues en orden a la pluralidad de los miembros diferenciados y articulados que lo constituyen.

El epíteto “errabundo”, usado por Homero para designar el extravío del que anda perdido y sin rumbo fijo, lejos del hogar (*Od*. XVII, 425), remite a los cambios del entorno que alteran de un modo u otro la constitución del cuerpo y sus percepciones. La teoría que subyace al verso remite, como se lo ha señalado con frecuencia, a un precedente homérico (*Od.* XVIII, 136s.):

τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
οἷον ἐπ᾽ ἦμαρ ἄγῃσι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

2

νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν: es sorprendente el modo en que aquí se habla del pensamiento, de la razón, no como de algo que los hombres tengan por el sólo hecho de ser tales, porque por el contrario les “ha advenido” o se les “ha presentado” – παρέστηκεν – y adopta en ellos el estado en que se hallan sus miembros, esto es, su cuerpo. El perfecto παρέστηκεν es el de un estado (ἔχει) que implica una modificación incesante; un pensar cada vez de otro modo. Esto permite comprender que para la filo-*SOFÍA* la razón (νόος) no ha sido nunca una *cosa*, sino siempre aquello que ella misma hace. En este caso, una actividad del cuerpo que responde a la mezcla de los miembros. Para designar un pensar de esta índole la diosa se sirve del verbo φρονεῖν, que en ningún caso equivale a νοεῖν.

Este extraño pensamiento de que el intelecto no es una parte “natural” del hombre, sino algo que él recibe, se mantiene luego en la filosofía griega hasta Aristóteles, para quien la razón es algo autónomo, que llega a los hombres “desde fuera” (ἔξωθεν, *De an*. II, 417 b 20; cf. I, 404 a 13: θύραθεν), por lo que también puede “salir” del hombre y abandonarlo.

La forma παρέστηκεν, transmitida por Teofrasto (en lugar de παρίσταται, como escriben otros manuscritos y también DK), es defendida de manera concluyente por B. Snell, (1958, 157).

τὸ αὐτό: ¿Qué es “lo mismo”? El pensamiento (νόος) y aquello que la naturaleza de los miembros piensa, esto es: lo pensado. Lo pensado es, pues, lo mismo que el pensamiento. Y así como el pensamiento (la razón), adviene a los hombres, así también lo pensado, el νόημα del νόος, el pensar en cuanto “informado” por su objeto, es puesto en relación con ellos.

3

ὅπερ φρονέει μελέων φύσις: “lo que la constitución del cuerpo piensa”. El cuerpo piensa, puesto que percibe, y este acto está determinado por la preponderancia de uno u otro de los elementos percibidos. La razón misma es percipiente y se halla en una relación de mismidad con el percibir corporal. Su pensamiento se identifica con lo pensado por la φύσις del cuerpo (cf. v. 3). ¿Y qué es entonces lo propio de la razón? El hecho de que lo pensado por los hombres sea válido “para todos” y “para cada cual” (cf. v. 4), con lo que ello adquiere así el carácter de lo universal. Esto último, la universalidad, es lo que introduce la razón y lo que permite que los hombres se entiendan entre sí. Porque entonces lo individual del cuerpo no impide pensar lo mismo que otros cuerpos. Si ese pensar fuese comprendido como un mero “sentir”, como sensación, cada cual, al sentir de un modo particular, no podría comprender al otro.

La presencia de la razón se manifiesta en los hombres por el hecho de que ponen nombres, de que denominan. Esto organiza el pensar del cuerpo de tal modo que lo lleva a una suerte de comprensión general de cuanto siente y percibe.

4

καὶ πᾶσιν καὶ παντί: para todos (en cuanto diferentes de los demás seres vivos) y para cada cual (en cuanto diferente de los otros hombres, e incluso de sí mismo: ἑκάστοτε).

τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα: pues lo que predomina es el pensamiento. Lo conocido, en lo que se manifiesta, es lo mismo que aquello que predomina en el cuerpo que lo percibe. Y esto vale tanto para lo que piensan todos los hombres, como para lo que piensa el hombre singular. Las diferencias de los cuerpos respectivos hacen que una misma cosa aparezca una vez de un modo y otra de otro.

νόημα = ὁ φρονέει

τὸ αὐτό = τὸ πλέον (= νόημα). La paráfrasis de Teofrasto expresa lo sustancial de la sentencia: δυοῖν ὄντοιν στοιχείοιν κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις.

18 (17 DK)

Estas palabras han sido citadas por Galeno para confirmar su aserto, derivado acaso de una fuente estoica, de que, entre los pensadores griegos, Parménides fue uno de los primeros en sostener que los embriones masculinos son concebidos en el lado derecho del útero. Aristóteles atribuye esta idea (*gen. an.* IV, 1, 763 b 30 ss.) a “Anaxágoras o otros fisiólogos” y la asocia con la afirmación de que la distinción sexual existe ya en la “simiente”, antes de la concepción, y que ella es proporcionada sólo por el progenitor masculino, y que los embriones masculinos proceden del lado derecho, y los femeninos del izquierdo. Parménides en cambio sigue a Alcmeón de Crotona al sostener que ambos progenitores contribuyen a la formación del cigoto (v. **19**, 1).

19 (18 DK)

Estas líneas del poema de Parménides fueron citadas por Sorano de Éfeso en uno de sus tratados, titulado: περὶ ὀξέων καὶ χρονίων παθῶν. Sorano fue un ilustre médico de la escuela de los “metódicos”, que enseñó en Roma y en Alejandría bajo los emperadores Adriano y Trajano. El tratado de marras ha llegado completo hasta nosotros sólo en una versión latina del siglo V, realizada por Celio Aureliano. “Las líneas citadas por el médico griego pueden proceder de una fuente estoica, tal vez de Posidonio. “La facilidad con que los versos latinos de Celio pueden ser retraducidos al griego mueve a pensar que es justificada su pretensión de haber traducido los versos de Parménides al pie de la letra (‘*ut potuit simili modo”*) (Coxon)

1

femina virque: Parménides, según el juicio unánime de la tradición doxográfica, enseñó que tanto el padre como la madre contribuyen con sus respectivas “semillas” a la formación del nuevo ser. Tal parece haber sido la *opinio communis* desde el pitagórico Alcmeón de Crotona en adelante, aunque fue rechazada por Anaximandro y Diógenes de Apolonia, para quienes la hembra se limita a proporcionar el lugar (τὸν τόπον) para la gestación del nuevo ser. Aristóteles logra conciliar ambas posiciones sobre la base de la teoría general de las causas (*gen. an.* I, 20, 729 a 28).

2

venis: “en las venas del embrión”. Tal es el mejor modo de entender el término si se tiene en cuenta la alusión a los padres en “*diverso sanguine*”: “la potencia [*virtus*, δύναμις] derivada de la sangre del padre y de la madre es activa en las venas, esto es, en la sangre del embrión, con el fin de estructurar y configurar el nuevo organismo al preservar la debida proporción y armonía” (Coxon).

diverso ex sanguine: la expresión revela que el germen es una forma de sangre o que proviene de ella.

temperiem servans: La tesis parmenídea de la armonía y unidad del principio masculino y femenino en la génesis del ser vivo está estrechamente vinculada con la teoría de Alcmeón acerca de la salud como σύμμετρος τῶν ποιῶν κρᾶσις (DK 24 B 4, *in fine*).

4–6

Nam si virtutes: la partícula *nam* indica que la mención del caso anormal, en que las fuerzas entran en conflicto y la unidad se malogra, ha de entenderse a título de prueba a favor de la teoría general que acaba de enunciarse.

5

permixto in corpore: sc. permixto semine corporeo (Caelius).

dirae nascentem: en esta expresión hay una “alusión inconfundible” a dos versos homéricos: *Il.* 23, 78s. (Coxon).

20 (19 DK)

Este fragmento puede ser considerado como el colofón de la sección consagrada a las opiniones de los mortales.

1

κατὰ δόξαν: “según la opinión” (o la apariencia). No ha de pensarse, en consecuencia, que la totalidad de lo fenoménico es realmente tal y como ha sido dicho. Análoga reserva hará valer más tarde Platón a propósito del discurso cosmológico del *Timeo*.

τάδε: el pronombre parece referirse a todas las cosas naturales, salvo las dos formas de “luz” y “noche”.

καί νυν ἔασι: “y ahora son”; en rigor, las cosas no *son*, si es que han surgido y luego perecerán; de allí que sólo lo sean “según la opinión”.

2

ἀπὸ τοῦδε: “en el futuro” o bien “a partir de este punto” (cf. **8**, 51).

τραφέντα: “tras haber existido”. Esto no significa el fin del mundo de la δόξα, sino que también en el futuro tendrá lugar la destrucción de lo generado.

3

ὄνομ᾽(α) ἄνθρωποι κατέθεντ᾽(α): “un nombre los hombres pusieron”. Este giro se vincula con los dos pasajes referidos al acto de servirse de un nombre (ὀνομάζειν) en la Primera Parte (**8**, 34-41 y **8**, 53-54). Denominar significa diferenciar y diferenciar supone, a su vez, la mezcla de ser y no ser. La insuficiencia de los “nombres” para comprender la naturaleza de aquello de que se trata moverá a Platón a elaborar una teoría de la definición (cf. *Sofista*).

ἐπίσημον: “distinto”; lit. “como una señal en (sobre)” ellas. Este adjetivo revela la estrecha relación imperante entre “nombres” (ὀνόματα) y “signos” (σήματα); cf. **8**, 55.

BIBLIOGRAFÍA

Boeder, H. *Topologie der Metaphysik*, Friburgo/Múnich, 1980.

--, *Das Vernunftgefüge der Moderne*, Friburgo/Múnich, 1988.

--, *Das Bauzeug der Geschichte. Vorträge und Aufsätze zur griechischen und mittealterlichen Philosophie*, ed. G. Meier, Wurzburgo, 1994.

--, "Heideggers Vermächtnis. Zur Unterscheidung der Ἀλήθεια" [El legado de Heidegger. Acerca de la distinción de la Ἀλήθεια]. En: Ewald Richter (ed.), *Die Frage nach der Wahrheit. Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft* 4 (1997), 105-120.

EGP Burnet, J. *Early Greek Philosophy*. London, 1930.

Calogero, G., "Parmenide e la genesi della logica classica" en: *Annalali della Reale Scuola Normale Superiore di Pisa*, Classe di Lettre, Storia e Filosofia, serie II, 5. 1936

Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 1968 reimpr. 1999

Coxon, A. H. *The fragments of Parmenides. A critical text with introduction, the ancient testimonia and commentary*, Van Gorcum, 1986

Dox. Diels, Hermann, *Doxographi Graeci*. Berlin, 1879 (4ª ed. 1965)

DK Diels, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6ª ed. por Walter Kranz, 1951, reimpr. 1974

Finkelberg, Aryeh "The Cosmology of Parmenides" en *The American Journal of Philology* 107, 1986

Fraenkel, E. *Agamenón*, Oxford, 1950.

W.u.F Fraenkel, Hermann, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Múnich, 1955.

Heidegger, M., *Was heisst Denken?*, Tubinga 3.1971

--, "Moira" en: *Vorträge und Aufsätze* (*GA* 7), Francfort del Meno, 2000.

--, *Parmenides*, (GA 54), Freiburger Vorlesung WS 1942/43, Francfort del Meno, 2.1992

--, *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)*, (GA 35), Freiburger Vorlesung SS 1932, Francfort del Meno 2011

Heitsch, E. *Parmenides*. Francfort del Meno, 1969.

Hölscher, U. "Grammatisches zu Parmenides", *Hermes* 84, 1956.

Jantzen, *Parmenides zum Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit*, München, Beck, 1976

Karsten, S. *Parmenidis Eleatae Carminis Reliquiae*, Amsterdam, 1835

ThWNT Kittel, G. (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1869.

Kühner, R.; Gerth, B., *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Hannover 4a. ed. 1955, reimpr.Darmstadt

Kullmann, W. "Zeno und die Lehre des Parmenides," *Hermes* 86, 1958.

LSJ Liddell, H. G., Scott, R. *A Greek-English Lexicon*. revised and augmented throughout by H. S. Jones with the assistance of R.McKenzie. Oxford Clarendon Press. 1940.

Mansfeld, J. "Parmenides Fr. 2, 1", *Rheinisches Museum*, 109, 1966.

Mourelatos, Alexander. *The Route of Parmenides*. New Haven. 1970.

O'Brien, D, "Notes sur la traduction" en: P. Aubenque, *Études sur Parménides*, vol. I, París 1987.

PMG Page, D. *Poetae melici graeci.* Oxford, 1962

Riezler, K., *Parmenides*, Übersetzung, Einführung und Interpretation. Bearbeitet und mit einem Nachwort von Hans-Georg Gadamer. Francfort del Meno, reimpr. 2001

Schadewaldt, W., *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Tübinger Vorlesungen Band I*, Francfort del Meno, 1978.

Schwyzer, E. *Griechische Grammatik*, Munich, 3ra. ed., vol. I, 1953; vol. II, 1966.

Snell, B. *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit*. Gotinga, 1978.

--, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlin, 1924, reimpr. 1992

--, "ΠΑΡΙΣΤΑΤΑΙ?" en: *Glotta*, 37, 1958.

Tarán, L. *Parmenides*. Princeton, 1965.

Untersteiner M. *Parmenide*. Firenze, 1958.

Verdenius, W.J. *Parmenides*: Some Comments on his Poem. Groeningen, 1942

Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig 1859, 6ta.ed. W. Nestle (ed.) 1920.